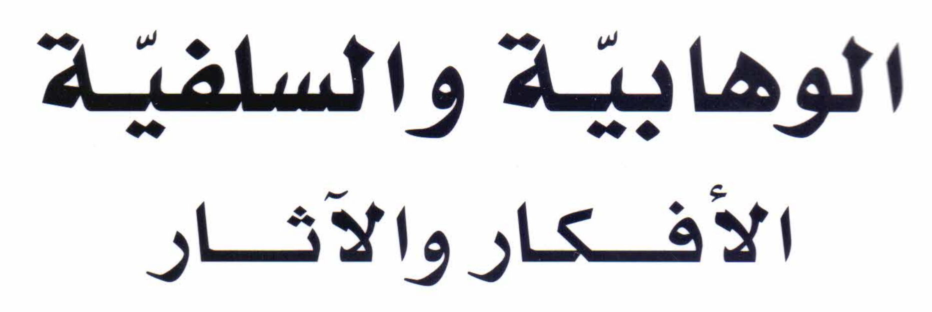


الوهابيّة والسلفيّة

الأفكار والآثار



أوراق بحثيّة





هذا الكتاب

تُعدّ الحركة الوهابيّة من أبرز فروع السلفيّة عبر التاريخ الإسلامي. وفي المرحلة الأخيرة تفرّعت هذه الحركة، وتعدّدت السلفيّات، وأصبحت مكوّناً مهمّاً من مكوّنات الحراك السياسي والثقافي في عدد من المجتمعات والدول العربيّة والإسلاميّة، وأصبح الاهتمام العالمي يتساءل عن أفكار هذه الدعوات والجماعات وممارساتها وآثارها في الحياتين الفكريّة والسياسيّة. ومن معرفة أفكار هذه الحركة الإصلاحيّة بل الظاهرة السلفيّة عموماً، ومعرفة مدى قُرب هذه المدارس وبُعدها من الأصل الإسلامي من جهة، ومن جذورها الفكريّة، ثم ممارساتها التطبيقيّة من جهة أخرى، ومعرفة ما تفرّع عنها وما صارت إليه، وإعادة تقويم هذه المدارس، ودراسة الآثار التي أنتجتها في الجماعات والفِرق التي تكاثرت في الساحة الإسلاميّة، ثم معرفة ما يمكن أن تقوم به في مستقبل الفكر والسياسة في المجتمع الإسلامي الواسع.

جمع هذا الكتاب آراء مختلفة لباحثين وأكاديميين وعلماء عُنوا بالاهتمام بتلك الحركات، ورصد أهمّ مراحلها التاريخيّة تأثّراً وتأثيراً؛ بالواقع وبالحركات الإصلاحيّة الأخرى، من حيث مصادر التلقّي والفهم، ومن حيث السيرورة التاريخيّة.

الثمن: **٢٠** دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-120-2



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الوهابيّة والسلفيّة

الأفكار والآثار

أوراق بحثيّة





الوهابية والسلفية
الأفكار والآثار

الوهابية والسلفية
الأفكار والآثار

أوراق بحثية قدّمها المشاركون في مؤتمر «الوهابية والسلفية»
الذي نظّمه منتدى العلاقات العربية والدولية
٢١ ـ ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣

تحرير

رائد السمهوري

مراجعة

محمد يسري إبراهيم — **محمد العبد الكريم**

سليمان الضحيان — **منصور الهجلة**



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الوهابية والسلفية: الأفكار والآثار: أوراق بحثية قدّمها المشاركون في مؤتمر «الوهابية والسلفية» الذي نظّمه منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢١ - ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣/تحرير رائد السمهوري؛ مراجعة محمد يسري إبراهيم [وآخ.].

٧٠٣ ص.

ISBN 978-614-431-120-2

١. الوهابية. ٢. السلفية. أ. السمهوري، رائد (محرر). ب. إبراهيم، محمد يسري (مراجع). ج. مؤتمر «الوهابية والسلفية» (٢٠١٣). د. العنوان.

320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

القسم الأول
في الرؤية والفلسفة والمنهج

القسم الثاني
في التأثر والتأثير

القسم الثالث
الوهابية والسلفية والسياسة

القسم الأول

في الرؤية والفلسفة والمنهج

السلفية المحدثة
أو الإصلاح التيمي الخلدوني للسلفية
ودوره في حركة الإصلاح

أبو يعرب المرزوقي(*)

تمهيد

يمكن أن نبرهن على نقلة نوعية في الفكر السلفي تُمَكِّنُ من الكلام على سلفية محدثة يلتقي فيها فكر ابن تيمية (مجدد الحنبلية) وابن خلدون (مجدد الأشعرية) من مدخلين متقابلين من حيث المسار ومتطابقين من حيث المضمون:

المسار الأول: ينزل من بداية وعي الفكر السلفي بذاته (خلال القرن الثالث للهجرة: ابن حنبل والأشعري) إلى الآن.

والمسار الثاني: يصعد من الآن (في القرن الخامس عشر للهجرة: الحركات المشتتة للسلفية) إلى هذه البداية.

المدخل الأول
من التاريخ الفعلي إلى التاريخ الفكري

إنه المدخل الذي يصعد من المعلول إلى العلة، فنبحث في هذه الأحداث عما يصلها بما يؤسسها في الفكر السلفي بفرعيه العلمي والجهادي من حيث هو ثورة لتحرير المسلمين من التبعية لخرافات الانحطاط الذاتي

(*) فيلسوف وباحث تونسي.

أولاً، ثم هو ثورة لتحريرهم من التبعية لخرافات الانحطاط الأجنبي. وهذا المدخل لو اتبعناه لكان محاولة للرد على من يتهم السلفية المؤسسة بما يعاب على السلفية المطبقة كل من يحارب الإسلاميين حالياً ويتهمهم بالإرهاب والتكفير وتشويه الإسلام.

المدخل الثاني
التاريخ الفكري إلى التاريخ الفعلي

إنه المدخل الذي ينزل من العلة إلى المعلول، فنبحث في هذا الفكر عما يصله بما ينبغي أن ينتج عنه في الدور السلفي بفرعيه العلمي والجهادي فيحرره مما ليس منه أو مما طرأ عليه من انحراف[1]. وهذا المدخل يمثل عند أتباعه بداية التأسيس الفعلي لمطالب الإصلاح والنهوض من خلال فهم العلاقة السوية بين بعدي الرسالة الإسلامية أعني:

شروط الحصانة الروحية وشروط المناعة المادية، وبذلك نتحرر من موقف رد الفعل على الانحطاطين الذاتي والأجنبي، وننتقل إلى موقف الفعل من أجل شروط النهوض والإصلاح الروحيين والماديين. لذلك فسأكتفي بالمدخل الثاني، وذلك أولاً لأنه ينطلق من الفلسفي إلى السياسي أو هو بصورة أدق ما بعد سياسي، وثانياً لأني لا أميل إلى الاستراتيجية الدفاعية التي يريدها البعض ممن يسعون إلى فرض الاستسلام على الأمة بتجريم أهم عناصر رسالتها أعني الجهاد التحريري من الاستعمارين المباشر وغير المباشر في حين أنهم يعتمدون سياسة جهادية تجعلهم يحتلون العالم ويسيطرون على ثرواته حتى يجعلوا الجميع خانعين لسلطانهم باسم نفاق السلام وحقوق الإنسان المهان. وهذا يقتضي أن نبدأ فنحدد المقصود بالسلفية المحدثة.

وبذلك تكون الخطة مؤلفة من المسائل التالية:

المسألة الأولى: إشارة ابن خلدون: تسمية سلفية ابن تيمية بالسلفية المحدثة.

---

(١) لكن المدخلين لا يحلان المشكل، لأن ما ينتج من العلل يمكن أن يكون غير ما حصل في التاريخ لكون منطق الوجود ليس هو بالضرورة منطق المفهومات، ولأن ما يمكن أن يعلل ما حصل ليس بالضرورة ما نتصوره من علل، إذ يمكن أن يكون خلف تلك العلل أو بجانبها غيرها لعله هو الأفعل، لكن التطابق بين المسارين يؤكد بقدر كبير من المصداقية صحة الفهم.

المسألة الثانية: مستويا العلاقة بين السلفيتين والحاجة إلى المكمل الأشعري.

المسألة الثالثة: إضافة السلفية المحدثة ببعديها التيمي والخلدوني.

المسألة الرابعة: الإصلاح والنهوض= التحرر من الاستعمار المباشر.

المسألة الأخيرة: الاستئناف والبناء= حركة التحرر من الاستعمار غير المباشر.

والدوران متقابلان: ففي الرابعة الشروط الفكرية والفلسفية، لأن الأمر يتعلق بالسياسة والتربية، وفي الأخيرة الشروط المادية والروحية لأن الأمر يتعلق بالاقتصاد والثقافة.

المسألة الأولى: تعليل تسمية السلفية التيمية بالسلفية المحدثة

اخترت اسم الحنبلية المحدثة باعتماد قليل من التغيير على إشارة وردت في فصل المتشابه من **مقدمة ابن خلدون** تحت مسمى «**المتأخرون من الحنابلة**». ولم يكن من اليسر تحديد المقصود بهم لأنه لم يسم أياً منهم ولم يحدد تاريخاً، لكن المواقف التي ينسبها إليهم هي عينها مواقف ابن تيمية، ومن ثم فهو يعني الحنابلة المعاصرين له أو على الأقل من تقدم عليه دون أن يكون ممن يقبل الرد إلى الحنبلية الأولى، إذ إن هذه المقابلة بين المتقدمين والمتأخرين استعملها ابن خلدون للتمييز بين الكلام الأشعري المتقدم على الغزالي والكلام الأشعري الذي بدأ معه[2]. ولا يمكن أن نخلط بينهم وبين الحشوية التي يعلل بالرد عليها ما التجأ إليه الأشاعرة من بعض التأويل ما جعلهم متوسطين بين الحشوية والاعتزال. لذلك فهم غير الحشوية المتقدمة على بداية الرد الأشعري على المعتزلة بما هم نفاة للصفات ولتجنب الحشوية بما هي مشبهة.

١ ـ يقول ابن خلدون: «وحملهم (أي الأشعرية) على هذا التأويل وإن

---

(٢) المقابلة بين نوعي الكلام بمعيار دور العلاقة بين الدليل والمدلول، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: تاريخ ابن خلدون** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، فصل «الكلام»، ص ٣٥٦.

كان مخالفاً لمذهب السلف في التفويض أن جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتكبوا في محمل هذه الصفات، فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفية»[٣].

٢ ـ ثم يقول تبرئة لابن حنبل من الموقف الذي عرف به من يمكن أن يوصفوا بالتيميين أو بالحنابلة المتأخرين عندما عزا قوله بقدم القرآن بالمعنيين النفسي واللفظي إلى الورع وتقليد السلف: «وتورع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه (القرآن) لأنه لم يسمع من السلف قبله؛ لا أنه يقول: إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على الألسن قديمة وهو شاهدها محدثة، وإنما منعه من ذلك الورع الذي كان عليه. وأما غير ذلك فإنكار للضروريات وحاشاه منه»[٤].

فيكون ابن خلدون قد عرفهم بالموقف من رفض التأويل وإثبات كل الصفات واعتبار كيفها مجهولاً، وهما ـ كما هو معلوم ـ أهم عنصرين يعرف بهما موقف شيخ الإسلام. أما تعليل موقف ابن حنبل بعدم التمييز بين كلام النفس وكلام الشفتين بالورع محاولة لجعل الموقف الحنبلي من القضية مجانساً للموقف الأشعري الذي يدافع عنه وعن موقفه من التأويل المختلف عن التفويض في الصفات التي تفيد التشبيه اختلافاً لا يخرجه من السلفية لأنه لم يفعل إلا للرد على المجسمة التي خرجت هي بدورها عن التفويض.

لكن هذا التعليل بنصي ابن خلدون لا يتضمن العلل العميقة لحاجة الحنبلية إلى حنبلية محدثة فضلاً عن أن يكون كافياً لتعليل الكلام على سلفية محدثة بالمعنى الفلسفي الذي نقصده عندما نتكلم على أفلاطونية محدثة بالقياس إلى الأفلاطونية. لذلك فلا بد من تعميق البحث في دلالة هذا الاسم المقترح لعلاج أزمة السلفية الحالية بعد تحديد مقوماتها النظرية والعملية. ويمكن أن نحقق ذلك بمسارين متقابلين من حيث البداية والغاية لكنهما متطابقان من حيث النتيجة التي نسعى إلى إثباتها أعني طبيعة السلفية المحدثة:

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

البحث في المسألة من البداية إلى الغاية

إن المطلوب هو معرفة أثر العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة السياسة في منظومة النظر والعمل التي حددت خصائص تاريخنا الحضاري في مستوييه الرمزي والمادي. لذلك فقبل الكلام في المسألة بالاستناد إلى هذا المسار النازل لا بد من تصنيف الحركات التي نطلق عليها اسم السلفية لنعلم علل هذه التسمية، أو على الأقل علل الحاجة إلى تأسيسها عللها العميقة عند انتقال المسلمين من الفكر المعيش دون صوغ نظري إلى الفكر الذي يعود على ذاته ليؤسسها تأسيساً نظرياً دارياً بالغايات والأدوات:

منطق تكون النحل في الملة الإسلامية[٥]

إذا حاولنا التوسع ليشمل فهمنا الإسلام كله وليس الاقتصار على الإسلام السني وحده فإنه يمكن من منطلق علاقة الديني بالسياسي[٦] أن نقسم المسلمين إلى:

- من يصل السياسي بالديني عن طريق الوصية والعلم اللدني حيث يعتبر الحكم حقاً إلهياً لكنه منحصر في عترة النبي، وهؤلاء سموا بشيعة علي.

- من يصل السياسي بالديني عن طريق اختيار الأصلح بالعلم الاجتهادي حيث يكون الحكم أهلية انتخابية لكنها منحصرة في قريش. وهؤلاء يمكن أن يسموا بسنة عثمان قياساً على تسمية أولئك بشيعة علي.

---

(٥) تصنيف نحل الإسلام بهذا المعيار ليس فيه أدنى تحكم، فأولى المعضلات السياسية بعد وفاة الرسول الكريم (ﷺ) كان مدارها مسألة الحكم واختيار الحاكم. وإذن فالسياسي أمر جوهري في الدين الإسلامي بل إن الفتنة الكبرى ليست في الحقيقة إلا حرباً أهلية موضوعها حسم طبيعة الحكم هل هو حق إلهي وبعلم لدني يشبه الوحي كما تقول الشيعة أم هو اختيار الجماعة لمن يرعى شأنها بالاجتهاد والعلم العقلي كما تقول السنة؟ وسنرى كيف يقع تعميم المبدأ الأول عند خوارج الشيعة حين خروجهم في ساحة القتال (الخروج على علي) وتعميم المبدأ الثاني عند خوارج السنة حين خروج واصل بن عطاء في ساحة الجدال (الخروج على الحسن البصري).

(٦) اعتبر ابن خلدون علاقة الإسلام بالسياسة مميزة للإسلام بالمقارنة مع الدينين المنزلين الآخرين. لكن تعليله فيه الكثير من التحكم لأنه تصور العلاقة في الدينين الآخرين عرضية وهي في الإسلام جوهرية. لكننا سنبين أنها جوهرية في كل الحضارات، وغيابها فيهما هو العرضي بسبب كونهما كانا خاضعين لدولة سابقة ومجبرين على الخضوع لإرادة أصحابها فضلاً عن كون دين الدولة التي خضعوا لها هو الذي كان يؤدي هذه الوظيفة بحيث لم يكن بوسع الدينين أن ينافساه على هذا الدور بسبب ضعف معتنقيهما إذا كانوا مستعمرين من قبل أصحاب الدولة (روما).

ـ ومن خرج على الأول بتعميم الحق الإلهي في إرث الأرض لكل المؤمنين الصالحين نفياً للحصر في عترة الرسول: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]. وهؤلاء سموا بالخوارج.

ـ ومن خرج على الثاني بتعميم الحق الانتخابي لكل ذي أهلية في الاجتهاد ومن ثم بالأهلية العقلية نفياً للحصر في قريش؛ وهؤلاء سموا بالمعتزلة.

وإذن فللشيعة خوارجها وللسنة خوارجها. وخوارج الشيعة أو الخوارج بالمعنى الاصطلاحي المشهور تاريخياً يعممون الوصية على أساس مبدأ أن الأرض يرثها العباد الصالحون، فيكون حق الحكم لكل مؤمن صالح. وخوارج السنة أو المعتزلة بحسب التسمية التقليدية يعممون الانتخاب على أساس العلم العقلي فتكون أهلية الحكم لكل مؤمن عاقل. وتلك هي الحلول الأربعة والنحل الأربع الأساسية التي نتجت عنها فسيطرت على الجدل الفكري حول قضية العلاقة بين الديني والسياسي. وكل ما عداها من طيفها أو متوسط بينها إلى أن:

حصلت الثورة المضاعفة على خوارج السنة من قبل الحنبلية في مجال العقيدة السنية (مسألة القرآن) ومن قبل الأشعرية في أساس الشريعة (مسألة التحسين والتقبيح): فكان الأساس هو وضع فلسفة المعرفة العقلية لأنها من دون الحد من قدرات العقل تصبح مطلقة فتلغي الغيب وتغني عن الحاجة إلى الوحي، وذلك هو مدار مسألة: هل القرآن قديم أم هو مخلوق؟ أساس الموقف السلفي.

وحصلت الثورة المضاعفة على خوارج الشيعة من قبل التصوف في مجال العقيدة الشيعية (مسألة الحكم) ومن قبل الباطنية في أساس الشريعة (العلم اللدني والدين المخادع). وكان الأساس هنا هو فلسفة المعرفة اللدنية لأنها بالحصر في عترة الرسول تصبح مؤسسة على إرث عضوي لا دخل فيها لصلاح الإيمان.

فكان لهذين المذهبين القائلين بإطلاق المعرفة العقلية (الاعتزال) وبإطلاق المعرفة اللدنية (التصوف) الدور الأساسي في حصول الثورة الفكرية عليهما إذا هما يلتقيان في الغاية إلى نفي الحاجة إلى الوحي. وهذه الثورة

من حيث هي نقد للمعرفتين العقلية واللدنية هي التي نقلت الأشعرية خلال صراعها ضد الكلام والفلسفة والحنبلية خلال صراعها ضد التصوف والفلسفة نقلتهما إلى تأسيس فلسفي وديني جديدين مثلهما ابن تيمية وابن خلدون أعني ممثلي الفلسفة النقدية للمعرفتين العقلية واللدنية[٧]. وهذه النقلة التي تحققت بفضل النقد المضاعف للمعرفتين العقلية واللدنية لتأسيس السلفية تأسيساً فلسفياً هي ما أطلقنا عليه اسم السلفية المحدثة[٨]. والمعلوم أن حياة المسلمين أصبحت من بداية الصوغ النظري للسلفية لدى ابن حنبل والأشعري محكومة في مستوى الأذهان والأعيان بالصورة التالية:

فساحة الفكر الإسلامي الديني والمعرفي مؤلفة من الكلام والفلسفة والفقه والكلام والتفسير الذي هو منبعها جميعاً.

وساحة الصراع المذهبي والسياسي مؤلفة من الأشعرية والحنبلية (السنة) والباطنية الفلسفية والباطنية الصوفية (الشيعة).

المدخل الثاني
من غاية السلفية إلى بدايتها

ويتعلق بالسلفية الحالية أي بموضوعنا مباشرة. فلا بد هنا كذلك من الانطلاق من تصنيف الاتجاهات الفكرية السلفية تصنيفاً يقتصر على السلفية الحالية التي تتقاسم الإسلام السني الذي هو كله سلفي صراحة أو ضمناً:

اتجاهات السلفية في الإسلام السني الحالي

إذا حاولنا حصر من يسمون أنفسهم بالسلفيين أو بالإسلام السني في لحظتنا الراهنة، أو إن صح التعبير من يتنافسون على تمثيل هذا الفهم للرسالة

---

(٧) راجع في ذلك: أبو يعرب المرزوقي، **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

(٨) فتكون السلفية الأصل قد أسسها نظرياً ابن حنبل في مستوى العقائد (قدم الوحي والقرآن) وأسسها الأشعري في مستوى الشرائع (نفي وجوب الأصلح بمقتضى العقل على الله) وتكون السلفية المحدثة قد أسسها ابن حنبل في مستوى النظر بوضع ما بعد المنطق المؤسس لإمكانية الجمع بين العلم والإيمان، وأسسها ابن خلدون في مستوى العمل بوضع ما بعد التاريخ المؤسس لإمكانية الجمع بين القانون والأخلاق. ومن ثم فالتلازم بين الأشعرية والحنبلية أمر ثابت في بداية تأسيس السلفية وفي غايته وهي إذن جامعة بالجوهر بين الحنبلية والأشعرية.

الإسلامية فيمكن إحصاء اتجاهين كلاهما مضاعف بحسب ادعاء الصفة دون حمل الاسم أو بادعائها مع حمل الاسم:

فالاتجاه الذي يدعي الصفة دون أن يحمل الاسم رسمياً يتألف ممن يسمون أنفسهم وهابية وممن يسمون أنفسهم إخواناً مسلمين. والصراع بينهما أصبح بيّناً لكل ملاحظ وخاصة منذ أحداث الانقلاب في مصر.

والاتجاه الذي يدعي الصفة ويحمل الاسم رسمياً يتألف ممن يسمون أنفسهم سلفية علمية وممن يسمون أنفسهم سلفية جهادية. والصراع بينهما أصبح بيّناً لكل ملاحظ وخاصة منذ أحداث ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

ويمكن القول: إن المقابلة بين فرعي الاتجاه الأول تعود بمقياس المرجعية الفكرية إلى المقابلة بين الحنبلية والأشعرية وإن المقابلة بين فرعي الاتجاه الثاني لا تقبل الرد إلى المقابلة الأولى، بل إن كليهما يمكن أن ينتسب إلى المرجعيتين لأن التوجه العلمي والتوجه الجهادي موجود في كليهما. فالحنبلية والأشعرية كلتاهما انقسمت إلى علمية وجهادية وخاصة في عصرنا، لذلك فالقسمة الثانية معامدة للقسمة الأولى، أي إن كلاً من صنفي القسمة الأولى ينقسم إلى صنفي القسمة الثانية.

في تعليل الكلام على سلفية محدثة

ما معنى أن نطلق بدلالة واحدة على فكر ابن تيمية اسم الحنبلية المحدثة تخصيصاً أو السلفية المحدثة تعميماً إذا وصفنا الحنبلية بالسلفية الأصلية؟ وهل يمكن تعريف السلفية بالاقتصار على التيار الحنبلي؟

تعليلنا لهذه التسمية يتألف إذن من مسألتين:

نظرية تتعلق بأساس العقائد وما يترتب عليها من شرائع وهي تنتسب بالجوهر إلى الحنبلية بدايةً (ابن حنبل) وغايةً (ابن تيمية).

وعملية تتعلق بأساس الشرائع وما يؤسسها من عقائد وهي تنتسب إلى الأشعرية بالجوهر بداية (الأشعري) وغاية (ابن خلدون).

المقوم النظري للسلفية

كيف يمكن الوصل بين الأصل السلفي وتجديده انطلاقاً من المسألة

الأساسية في فكره؟ أعني من الموقف من طبيعة القرآن قدماً أو حدوثاً باعتبارها المسألة التي كان مآلها التأسيس الفلسفي للتلازم بين مقومي الرسالة الإسلامية من منظورين متقابلين:

أحدهما: يؤسس لدولة يكون الروحي فيها تابعاً للسياسي بمقتضى إطلاق قدرات المعرفة العقلية أو اللدنية ردا للغيب إلى الشهادة بجعله غير محجوب على الإنسان.

والثاني: يؤسس لدولة يكون فيها السياسي تابعاً للروحي بمقتضى نقد إطلاق قدرات المعرفتين العقلية واللدنية رفضاً لرد الغيب إلى الشهادة لكونه محجوباً على الإنسان.

بحيث يكون المشكل هو المفاضلة بين منظورين: **أحدهما**: يعتبر البعد الديني بوجهيه العقلي والروحي من رسالة الإسلام أصلاً في النظر والعمل على حد سواء، ويكون البعد السياسي بوجهيه العقلي والروحي منها فرعاً في كليهما، والثاني: **يرى العكس تماماً مقدِّماً البعد السياسي على البعد الديني**، فيترتب على ذلك ضرورة أن تكون المجاهدة[٩] العقلية والروحية في علاقتها بالغيب (الإيمان والأخلاق) من حيث هي جوهر الدين أساس المجاهدة العقلية في علاقتها بالشهادة (العلم والقانون) من حيث هي جوهر السياسة أي ما يسمى بالسياسة الشرعية في الموقف الأول أو العكس في الموقف الثاني.

---

(٩) مفهوم المجاهدة مفهوم مركب من وجهين متلازمين: **أولهما**: يغلب عليه الوجه النظري من الفعل الإنساني، **والثاني**: يغلب عليه الوجه العملي من الفعل الإنساني، ومن ثم فالأول هو الاجتهاد والثاني هو الجهاد. وعندما نصفها بالروحية فالقصد هو سلطان الإنسان على نفسه في علاقته بربه (الإيمان) وبغيره (الأخلاق) وعندما نصفها بالعقلية فالقصد هو علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي (العلم) والتاريخي (القانون)، فيكون مفهوم المجاهدة متضمناً هذه المعاني الأربعة أي الإيمان والأخلاق والعلم والقانون، وذلك هو مفهوم الشريعة إذا لم نحصرها في مدلولها الضيق بمعنى أحكام الأفعال تحليلاً وتحريماً. وفي الحقيقة فهذه المعاني سَمَّتْها سورة العصر بأسماء أكثر وضوحاً فالأولان هما الإيمان والعمل الصالح، والثانيان هما التواصي بالحق والتواصي بالصبر، ومجموعها هو الاستثناء من الخسر، أو الشريعة بمعنى الرسالة الإسلامية بما هي جامعة بين الدين مصدراً لتحديد الغايات والسياسة مصدراً لتحقيقها بما يناسبها من الأدوات التي هي الإيمان والأخلاق معاني لآيات الأنفس والعلم والقانون معاني لآيات الآفاق وبهما جميعاً يتبين لنا أن القرآن أو الرسالة الإسلامية هي الحق.

المقوم العملي للسلفية

لا يمكن الاقتصار على منطق التطور الذي عرفه الفكر الحنبلي لتعريف السلفية المحدثة تعريفاً يحصرها في تطور الفكر الحنبلي فيستنتج من هذا الترتيب طبيعة المجاهدة العقلية. لم يكن بوسع هذه المسألة أن تحسم إلا باكتشاف ما يضمره الحل الذي يرفضه ابن حنبل أعني ما يترتب على الموقف من القرآن بادعاء مخلوقيته، فالمخلوقية تعني أن المعرفة العقلية المطلقة ليست مقصورة على الوجه النظري العقدي فحسب بل هي تتعداه إلى الوجه العملي الشرعي. وأهم ما يترتب على ذلك هو مسألة الأصلح والتحسين والتقبيح العقليين، لذلك فالثورة على الخروج الاعتزالي عن الموقف السني كانت تقتضي علاج هذا الوجه العملي الشرعي بالإضافة إلى علاج الوجه النظري العقدي.

وهكذا إذن فللسلفية وجه ثان يمكن استخراجه من علة الصراع على إرث السلفية الأصلية بين الحنابلة والأشعرية في آن، لأن كلاً منهما يدعي أنها مرجعيته أولاً، ولأن أصليهما كلتيهما ينطلق من صدام مع الفكر الاعتزالي حول مسألتين تبدوان عديمتي الصلة في حين أنهما عين هذه المسألة المتعلقة بتعليل الترتيب بين المجاهدتين الباطنة والظاهرة من قيام الإنسان الروحي والمادي:

أولاهما: حول مسألة خلق القرآن وقدمه وتتعلق بأساس العقيدة خاصة.

والثانية: حول مسألة الصالح والأصلح وتتعلق بأساس الشريعة خاصة.

فيكون ما بينهما من علاقة إذا نظرنا إليهما إيجاباً من منطلقهما هو ما بين هاتين القضيتين من علاقة، وإذا نظرنا إليهما سلباً من منطلق من يردان عليهم هو ما بين ما ثارتا عليه من علاقة كذلك.

ابن حنبل: مسألة خلق القرآن وحصر منطق الخَلق في مدارك الإنسان العقلية: رد الغيب إلى الشهادة والنقل إلى العقل يعني إطلاق المعرفة الإنسانية.

الأشعري: مسألة تحديد الأصلح عقلاً وحصر منطق الخُلق في مدارك الإنسان العقلية: نسبة التحسين والتقبيح إلى العقل الإنساني تعني إطلاق المعرفة الإنسانية.

ومن ثم فالمشكل عند جمع المسألتين هو **علاقة المعرفة بالوجود أو** بعالم الربوبية (نظرية الطبائع والضرورة) **وعلاقة المعرفة بالمنشود أو** بعالم الألوهية (نظرية الشرائع والحرية). ذلك أنه لن تبقى حاجة للإيمان إذا لم نقل بنسبية المعرفة النظرية (الوجود) والعملية (المنشود)، لذلك كان الفكر السلفي يسعى إلى الجواب عن هذا المشكل: كيف يعالج الدين العلاقة بين العلم والعمل الإنسانيين والإيمان بالغيب الموجود والمنشود ليجعل الحد من إطلاق المعرفة الإنسانية النظرية والعملية شرطاً في التعايش السلمي بين البشر تسليماً بالتعددية الدينية والتنافس في الخيرات بينها[10]؟.

ذلك ما نحاول عرضه من خلال فهم هذه العلاقة عند الحنبلية والأشعرية الأصليتين كما تحددت في غاية الصوغ النظري في التيمية والخلدونية باعتبارهما في رأينا وجهي السلفية المحدثة لعلاج المشكل المطروح هنا بوجهيه أعني:

وجه العداء بين المذهبين رغم تنافسهما على دعوى تمثيل السلفية،

ووجه الصراع في السلفيتين بين التوجهين العلمي والجهادي.

يمكن أن نعالج هذه المسألة فنجيب عن سؤالنا من مدخلين: تاريخي لأفعال السلفية وفلسفي لأفكارها إذا قبلنا بوجود علاقة علية بين الفكر السلفي بفرعيه العلمي والجهادي وأحداث تاريخنا الحالية:

بدايةً من حركة الإصلاح والنهوض التي قادت ثورة التحرير من الاستعمار المباشر في القرن الماضي: تحرير المسلمين من التبعية لخرافات انحطاط حضارتنا،

وغايةً إلى حركة الاستئناف والبناء التي تقود ثورة التحرير من الاستعمار غير المباشر في القرن الحالي: تحرير المسلمين من التبعية لخرافات انحطاط الحضارة الاستعمارية.

---

(١٠) انظر: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

المسألة الثانية: مستويا العلاقة بين السلفية والسلفية المحدثة

وبعبارة أوضح كيف يمكننا أن نغوص بعد تعليل التسمية بنص ابن خلدون في طبيعة العلاقة بين الحنبلية والأشعرية الأصليتين لنصل إلى العلاقة العميقة التي تصل فكر ابن تيمية بفكر ابن حنبل وفكر ابن خلدون بفكر الأشعري والعلاقة المؤسسة للتعالقين؟ نقترح طريقتين:

الطريقة الأولى: يمكن أن تعتبر مجرد قياس خارجي

إذا وصلنا فكر السلفيتين برسالة الإسلام[١١] التي يتلازم فيها الديني والسياسي بصورة لا يمكن الفصل بينهما من حيث الغايات رغم ضرورة الفصل بينهما من حيث الأدوات[١٢] أمكننا أن نعتبر فكر ابن تيمية سلفية محدثة وفكر ابن حنبل سلفية أصلية قياساً على العلاقة التي تصل فكر أفلوطين بفكر أفلاطون، تلك العلاقة التي جعلت فكره يعتبر أفلاطونية محدثة[١٣]. والجواب يمكن أن يصاغ بعبارة وجيزة:

فماذا أضاف أفلوطين إلى فكر أفلاطون حتى يفتتح التأسيس الفلسفي للعقائد الدينية التي من جنس العقائد المسيحية؟ أليس هو قد وصل عالم المثل الأفلاطوني بعلم النفس ونظرية الروح فأضفى بذلك الطابع الروحاني على الفلسفة ومن ثم أسس للعقائد الدينية تأسيساً أفلاطونياً: الثيولوجيا الصوفية وسلطة الفصل بين الدين والدنيا؟

وماذا أضاف ابن تيمية إلى فكر ابن حنبل حتى يفتتح التأسيس الفلسفي للعقائد الدينية عامة التي من جنس العقائد الإسلامية؟ أليس هو قد وصل عالم الأمثال القرآني بعلم المنطق ونظرية الرمز فأضفى بذلك الطابع العقلاني

---

(١١) كما يعرف نفسه وكما يعرف رسالته، فهو يعرف نفسه بأنه الدين عند الله أي إنه جوهر الدين بإطلاق، ويعرف رسالته بكونها الرسالة الخاتمة التي هي الجوهر في كل ما تقدم عليها من الرسالات.

(١٢) كيف يعلل ابن خلدون التلازم بين الوجهين بالمقابل مع الدينين المنزلين الآخرين؟ وكيف يمكن أن نعلل التلازم بما كلف به الإنسان من استعمار في الأرض واستخلاف فيها، وكذلك بالتعريف الفلسفي للسياسة بخلاف ما آل إليها أمرها في الممارسة الحديثة؟.

(١٣) ونفس الأمر يمكن أن يقال عن فكر ابن خلدون في علاقته بفكر الأشعري بنفس القياس. وسنكتفي بهذه الإشارة في هذا الهامش أولاً لأن تركيزنا يخص ابن تيمية أكثر من ابن خلدون في هذه المحاولة، وتجنباً للتكرار، مع التذكير بأننا نعتبر المجال هنا ذاهباً من العمل والشرائع إلى النظر والطبائع بخلاف المجال هناك الذي هو في الاتجاه المقابل ذهاباً من النظر والعقائد إلى العمل والشرائع.

على الدين ومن ثم أسس للعقائد الإسلامية تأسيساً حنبلياً: الانثروبولوجيا الفقهية وسلطة الوصل بين الدين والدنيا؟

وإذن فالعلاقة واحدة لكنها ذات اتجاهين متقابلين:

الأول أضفى الطابع الديني على الفكر الفلسفي فجعله كلامياً صوفياً: Théologie mystique تؤسس لفلسفة صوفية خلقية.

والثاني أضفى الطابع الفلسفي على الدين فجعله فلسفياً فقهياً: **Philosophie juridique تؤسس لفلسفة فقهية سياسية.**

والعلة هي أن كلاً منهما أضاف لفكر سلفه ما كان ينقصه ليكون ذا فاعلية في التاريخ الإنساني فلا يبقى فكراً مجرداً فاقداً لشرط تحوله إلى عمل فعلي:

فالأفلاطونية لم تكن لتصبح مؤثرة في التاريخ إلا بتحولها إلى فلسفة إيمانية في العمل والنظر في آن، أعني بعدم الاكتفاء بالتربية العقلية والبدنية، فآل بها تعميق بعدها الذاتي والباطني بالتربية الدينية إلى أن أصبحت تصوفاً يفصل الدين عن الدنيا في دولة لها تشريعها الوضعي (التشريع الروماني)، فكان فكر أفلوطين شرط التأسيس العملي للدين المسيحي تأسيساً لحصره في التشريع الروحي، لأن التشريع الدنيوي كان بيد الدولة الرومانية، ذلك التأسيس الذي يفهمنا كل الفكر المسيحي منذئذ إلى الآن: **حياة التصوف والكلام للدين وحياة الفقه والفلسفة للدولة.**

والحنبلية لم تكن لتصبح مؤثرة في التاريخ إلا إذا تحولت إلى فلسفة علمية في النظر والعمل في آن، أعني بعدم الاكتفاء بالتربية الدينية والروحية، فآل بها الأمر إلى تعميق بعدها الموضوعي والظاهري إلى أن أصبحت فقهاً لا يفصل بين الدين والدنيا، فكان فكر ابن تيمية شرط التأسيس النظري للدين الإسلامي، ذلك التأسيس الذي يفهمنا كل ما يسعى إليه الفكر الإسلامي منذئذ إلى الآن: **غايات الدولة هي الإيمان والأخلاق أو البعد الغائي من الحياة (التربية والثقافة) وأدواتها هي القانون والعلم أو البعد الأداتي من الحياة (السياسة والاقتصاد).**

الطريقة الثانية: عمق العلاقة لذاتها ودون قياس

ننطلق في الطريقة الثانية من المفهوم القرآني للعلم ومن تاريخ الفهم السلفي لهذا المفهوم كما تعينا في قراءتهما التيمية لتأسيس محاولته النقدية للتراث المعرفي الإسلامي بأبعاده الخمسة المعلومة أعني **الفلسفي والكلامي والصوفي والفقهي والتفسيري للقرآن الكريم**[١٤] وفي قراءتهما الخلدونية لتأسيس محاولته النقدية للبناء العمراني والاجتماعي عليهما في المقدمة[١٥]، وذلك قياساً على فهم العلاقة بين أفلاطون وأفلوطين من خلال المفهوم الفلسفي للعلم وتاريخ الفهم الأفلاطوني لهذا المفهوم كما تعينا في قراءة أفلوطين. وفي الحالتين كان لا بد من وسيط: **أرسطو في حالة العلاقة بين أفلاطون وأفلوطين والغزالي في حالة العلاقة بين ابن حنبل والأشعري من جهة أولى وابن تيمية وابن خلدون من جهة ثانية.**

المفهوم القرآني للعلم

فمفهوم العلم القرآني له وجهان، يتحد في كل منهما معنيا الاجتهاد والجهاد في النظر والعمل، ولا يختلفان إلا بمجال الانطباق اللذين حددهما القرآن نفسه عندما قال: إن تبين حقيقته يحصل بالآيات التي تظهر في الآفاق (وتتعين الآيات فيها بقوانين العالم الطبيعي والضرورة) وفي الأنفس (وتتعين الآيات فيها بقوانين العالم التاريخي والحرية). والجمع بين الوجهين في مجال الإدراك الإنساني تبيناً لحقيقة القرآن يمكن أن يسمى باسم واحد هو المجاهدة التي تكون في النظر جُهْدَ المعرفة العملية بالشرائع والأنفس والمعرفة النظرية

---

(١٤) شملت محاولة ابن تيمية النقدية كل أصناف الخطاب النظري والعملي في الثقافة العربية الإسلامية، فهو نقد الخطاب الفلسفي (ابن سينا وابن رشد خاصة) والخطاب الكلامي (كل المدارس لكن الرازي خاصة) والخطاب الشيعي (ابن المطهر خاصة) والخطاب الصوفي (التصوف الفلسفي خاصة ووحدة الوجود) والمذاهب الفقهية التي لا يكاد يعترف بأي منها لأنه يقول بالتشريع المستمد مباشرة من المصدرين دون تقيد بخصوصيات المذاهب.

(١٥) عندما ينظر المرء في سر تسمية ابن خلدون علمه الذي خصص له الكتاب الأول من تاريخه أو المقدمة باسمين متلازمين دون أن يكونا مترادفين يفهم علاقته بالقرآن الكريم وبمستويي مقومات العمران خاصة، فهو يسمي علمه «بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني»، فالمقابلة بين النسبة إلى البشر والنسبة إلى الإنسان تناظر المقابلة بين العمران والاجتماع. والأول يعالج شروط القيام الفعلية في صورة العمران ومادته (أي الحكم لتنظيم التعاون والتعاوض لبقاء الحياة وحمايتها والاقتصاد لإعالة الجماعة) والثاني يعالج شروط صورته ومادته الرمزية أو المعنوية (أي التربية لتكوين الإنسان وجعله قادراً على التعاون والانتساب إلى الجماعة والثقافة لجعل الإنسان يأنس بالحياة ويستمتع بها).

بالطبائع والآفاق، وتكون في العمل جهداً سياسياً بالأدوات اللطيفة أو بالأدوات العنيفة.

وكل تخبطات السلفية الحالية علته عدم فهم هذه الحقائق وظنها أن العلاقة بين الديني والسياسي علاقة مباشرة، مُغْفِلَةً بذلك الجسور الواصلة بينهما أعني التربية تكويناً للإنسان حتى يدركها والثقافة وسطاً روحياً ومادياً للإنسان حتى لا يغفل عن الآفاق والأنفس فلا يكون جاهلاً بهما فيعود إلى التبدي التي من أهم رموزها الغرق في العلاقة المباشرة بين الديني والسياسي، فيكون هم السلفي القتال من أجل إمارة وليس الجهاد من أجل استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها بوسائل التعمير وأنظمته أعني بالسياسة من حيث هي فن الأدوات والدين ومن حيث هو منبع الغايات.

والعلم في أول وجهيه القرآنيين يكون مطلوباً لذاته وذلك هو جوهر الدين.

وهو يكون في ثانيهما أداة مطلوبة لغير ذاته وذلك هو جوهر السياسة.

وتاريخ السلفية بما هي فهم لهذا المفهوم لها وجهان كذلك، كلاهما مبتور، لأن المطلوب لذاته لا يمكن أن يكون تاماً ما لم يحقق شروط حصوله، وأولها انتظام حياة الإنسان في الدنيا التي هي مطية الأخرى. والمطلوب لغيره لا معنى له إلا بما يحدده غيره من غايات لأنه علم وسائلها:

أولهما: اقتصر على تأسيس الوجه المطلوب لذاته: علم الغايات النظرية والعملية.

والثاني: كمله بإضافة تأسيس الوجه المطلوب لغيره: علم الأدوات النظرية والعملية.

والمطلوب لغيره هو العلم الذي يحقق شروط الأول وأدواته حتى يكون على أفضل الوجوه؛ فرئيس العلوم التي هي من الجنس الأول هو **علم الشرائع أو علم الأمر** أي ما به تنتظم حياة الإنسان بما هو كائن ذو خلق أي عِلْمُ طرق سد الحاجات الروحية ونظامها (الآيات التي يرينا الله إياها في الأنفس)، ورئيس العلوم التي هي من الجنس الثاني هو **علم الطبائع أو علم الخلق** أي ما به تنتظم حياة الإنسان بما هو كائن ذو خلقة أي علم أدوات سد الحاجات المادية ونظامها (الآيات التي يرينا الله إياها في الآفاق).

إذن فالوجه الأول من مفهوم العلم القرآني يؤسس للعبادات الخالصة أو المطبقة (أي الوجه التعبدي في المعاملات) عندما يؤخذ بما هو طلب لحقيقة الشرائع لذاتها في النظر وسعي لتحقيق الحق لذاته في العمل: أي الإيمان والأخلاق، وذلك هو الاجتهاد في مجاهدة النفس، فبه يحقق الإنسان شروط الاجتماع أو الأنس بالعشير في المعاش والمعاد.

والوجه الثاني من مفهوم العلم القرآني يؤسس للمعاملات الخالصة (مجال المباح من الممارسات الإنسانية) أو المطبقة (مجال الممارسات التي تخضع لباقي الأحكام) عندما يؤخذ من حيث هو أداة مطلوبة لغيرها في النظر والعمل لتحقيق شروط طلب حقيقة الطبائع وشروط تحقيق الحق على أفضل وجه: أي العلم والقانون. وتلك هي غاية الاجتهاد بما هو مجاهدة الغير، فبه يحقق الإنسان شروط العمران أو سد الحاجات المعاشية والدفاعية.

ويمكن القول: إن فكر ابن حنبل أو فكر السلفية الأولى قد اقتصر على الوجه الأول، وفكر ابن تيمية أضاف الوجه الثاني، أو بصورة أدق أضاف محاولة لتأسيس التكامل بين الوجهين لإزاحة ما يحول دون التكامل بينهما، وذلك ببناء نظرية في المعرفة تجعل علم الطبائع وعلم الشرائع صادرين عن نفس النظام المعرفي عملا بشرطي التبين من حقيقة القرآن أعني آيات الآفاق وآيات الأنفس.

ومن الطبيعي ألا يتكلم ابن حنبل في الوجه الثاني لأن المعرفة الإسلامية لم تتجاوز بعد تأسيس المفهوم الأول أعني بُعْدَ العبادات من النظر والعمل لتنتقل إلى بُعْدِ المعاملات منهما، أعني الانتقال من بعد علم الشرائع إلى بعد علم الطبائع. لكن الأهم من ذلك كله هو أن ابن حنبل تصدى لمحاولة تحقيق النقلة على تأسيس زائف لعلوم الشرائع والطبائع. فعلم الكلام الاعتزالي لم يتم تجاوزه إلا بفضل ما أضافه الأشعري من بداية لتأسيس نظرية النقد أساساً لنظرية المعرفة (لكنها فشلت بعد نكوص محاولة الغزالي ولم يتم الاستئناف إلا بفضل ابن تيمية وابن خلدون).

المسألة الثالثة: إضافة السلفية المحدثة ببعديها للسلفية الأصلية ببعديها

المستوى الأول: ابن حنبل ودلالة موقفه من القول بخلق القرآن

لذلك فتصدي ابن حنبل لقضية خلق القرآن كان في الحقيقة بداية

للمرحلة التيمية بفضل تصديه للوصل الخاطئ بين علوم الطبائع وعلوم الشرائع تأسيساً للأولى على الثانية؛ بخلاف طبيعة العلاقة في الفلسفة القديمة التي تؤسس الشرائع على الطبائع، وذلك ما كاد يسعى الاعتزال لتبنيه ما يجعل مآل الكلام إلى الفلسفة أمراً مفهوماً. وهذا العكس في ترتيب الشرف علته المقابلة بينهما باعتبار علوم الشرائع هي علوم الغايات وعلوم الطبائع هي علوم الأدوات، فيكون الموقف الجديد منافياً لمبدأ عام مشترك بين المحاولات الكلامية والفلسفية والصوفية وحتى الفقهية وحتى المحاولات المتعلقة بأصلها جميعاً أعني التفسير بما أريد إدخاله على موضوعه: وذلك هو المعنى العميق لمسألة خلق القرآن الكريم التي كما نبين تعني إضفاء التاريخية عليه ومن ثم تأسيس الموقف الذي يؤوله في ضوء علوم الطبائع.

فالرهان في مسألة خلق القرآن إذن هو رهان علاقة الترتيب الوجودي بين الشرائع والطبائع وعلاقة الترتيب المعرفي في العلم الإنساني وفي العلم الإلهي. ففي العلم الإنساني العلم بآيات الطبائع متقدم على العلم بآيات الأنفس تقدم الحس الظاهر على الحس الباطن، لأن الثانية أكثر تعقيداً من الأولى. لكن العلم الإلهي ترتيبه مقابل لذلك مقابلة الغايات للأدوات فضلاً عن كون العلم المطلق لا فرق عنده بين البسيط والمعقد. فالله في التصور القرآني يخلق بالأمر الذي هو أمر خالق وشارع، لذلك جاء مفهوم القضاء متقدماً على مفهوم القدر لأن الأول يمثل حكم الإرادة مصدر خلق الإنيات والمدد القيامي وهو وجودي بالجوهر، والثاني يمثل نظام العقل مصدر الماهيات والتصوير الوجودي وهو رياضي بالجوهر[١٦].

وترتيب الشرف معلوم لأن القضاء متقدم على القدر أعني أن الله يقضي ما يريد ويقدر له ما يشاء من الصور ما دام على كل شيء قديراً.

---

(١٦) ولو لم تكن القدرة الإلهية مطلقة لما كان بوسع الإرادة الإلهية المطلقة أن تقدم الإنية على الماهية: فتقضي ثم تقدر. فالعلم المطلق يستطيع بالقدرة المطلقة أن يحقق شروط الماهية المطابقة لحقيقة الإنية التي قضى الإله بإيجادها فعلاً حراً يكفي فيه الأمر بـ«كن»، ومن دون ذلك ينتفي معنى الحرية على فعل الخلق: فلو كان القدر متقدماً على الأمر لكان معنى ذلك أن الماهية متقدمة على الإنية بحيث إن فعل الخلق يصبح محكوماً بماهيات الموجودات التي عليه أن يوجدها بمقتضى قوانين ذاتية لها وليس بمقتضى فعل حر للفاعل الخالق، لذلك كان الوجودي متقدماً على الرياضي ومن دون ذلك يصبح فعل الخلق مضطراً لا حراً. وهذا هو الفرق الجوهري بين التصورين الاعتزالي والسلفي سواء كان حنبلياً أو أشعرياً.

والخلق تال عن الأمر فضلاً عن الأمر الخالق الذي هو مفهوم كلام الله ورمزه كن الخالقة إذ الخالق يأمر بكن فيكون المخلوق ثمرة لإرادة إلهية حرة.

ما تصدى له ابن حنبل ليس هو إذن تدخل الدولة في السياسة وفي العقائد كأمر واقع، فهذا الأمر الواقع كان موجوداً قبل هذه المحاولة حول خلق القرآن، وبما هو مجرد أمر واقع فهو فاقد للشرعية؛ ما تصدى له ابن حنبل هو محاولة الفكر الاعتزالي تأسيس ذلك مبدئياً على تقدم الطبائع على الشرائع وتقدم الوسيلة على الغاية بحيث تصبح السلطة السياسية متقدمة على السلطة المعرفية في تحديد العقائد تقدماً واجباً وليس مجرد تقدم واقع، وذلك لتأسيس تغيير هذا الترتيب بين البعدين في الحاصل بعد عصر الراشدين.

فمحاولة الاعتزال كانت تأسيساً مبدئياً وصريحاً يجعل ما كان مجرد أمر واقع في الممارسة التي مثلت قطيعة مع العصر الراشدي مؤسساً على أمر واجب فيصبح السياسي محدداً للعقدي أو بلغة ذلك العصر تأسيساً مبدئياً لتقديم دور الأمراء على دور العلماء في قسمة السلطان بين أولي الأمر بحيث يصبح صاحب السلطة التنفيذية مستحوذاً على السلطة التشريعية بلغتنا السياسية الحديثة[١٧]. وكان شرط ذلك الحد من إطلاق النص المؤسس بجعله مخلوقا ومن ثم قابلا للتأويل بحسب مصلحة الحكم.

---

(١٧) لا ينبغي أن يفهم بالأمراء المعنى الحالي بعد أن أصبحت الإمارة ممثلة لحق القوة وليس لقوة الحق، فالمقابلة بين فرعي أولي الأمر أي الأمراء والعلماء تعني في مدلولها الإسلامي المقابلة بين ممثلي السلطتين التشريعية والتنفيذية الشرعيين. وشرعية الممثلين الأولين هي العلم والأخلاق أعني ليس المعرفة الفنية بالتشريع المستمد من القرآن والسنة فحسب بل وكذلك أخلاق العمل بها ليكونوا جامعين بين العلم والعمل. ولما كان الأول يحدده أهل العلم فإن الثاني تحدده الجماعة لأن المفاضلة الأولى فنية والثانية خلقية فإن ممثلي السلطة التشريعية ينبغي أن يتوفر فيهما شهادة العلماء لهم بالتقدم في العلم وشهادة الجماعة لهم في التخلق بأخلاق القرآن. ونفس الأمر يقال عن الأمراء. لكن العلاقة هنا معكوسة. فالجماعة تشهد لهم بخصائص الإمارة فتختارهم بسبب قدرتهم على تنفيذ الشرائع دون التشريع وأهل الحل والعقد يشهدون لهم بالأهلية الخلقية أعني الأمانة والعدالة والحكمة القيادية والشجاعة، فيكون أولو الأمر منتخبين من الجماعة في الحالتين مع معيار متقدم على هذا الانتخاب هو حصر المترشحين فنياً في صنفين أفضل ممثلي السلطة التشريعية يكون ممن يشهد لهم العلماء بالأفضلية وأفضل ممثلي السلطة التنفيذية يكون ممن يشهد لهم الخبراء في القيادة بالأفضلية.

تعليل الانتقال من الأمر الواقع إلى الأمر الواجب

لكن لسائل أن يسأل عن الفائدة التي ينتظرها المأمون والخلفاء الثلاثة الذين تلوه من نظرية خلق القرآن: ما فائدة الدولة من التدخل في تحديد العقيدة الرسمية؟ وكيف يتحرر السلطان المعرفي والسلطان السياسي من المتعاليات التي تحد من طغيانهما فيؤسسان للنظرية السوفسطائية القائلة: إن **الإنسان مقياس كل شيء في العلم وفي العمل**؟ وذلك هو معنى إطلاق السلطة المعرفية وإطلاق السلطة السياسية بمفهوم قياس الشاهد على الغائب والتأويل برد المنقول إلى المعقول عند التعارض:

الاستبداد السياسي والاستبداد المعرفي العقلي: الفيلسوف الملك.

نظير الاستبداد السياسي والاستبداد المعرفي اللدني: الإمام الملك.

وطبعاً فهذا ليس مجرد قراءة تأويلية لما يترتب على القول بخلق القرآن، فابن خلدون لم يفته القصد: «**ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم عن ذلك من تعدد القديم بزعمهم. وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها، وقضوا بنفي صفة الإرادة فلزمهم نفي القدر لأنه معناه سابق الإرادة للكائنات، وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر، وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر. ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس**[18] **فقضوا بأن القرآن مخلوق وذلك بدعة صرح السلف بخلافها**

---

(١٨) وهذا هو الخطأ الأساسي في الفكر الأشعري الذي جعله يراوح بين فكر السنة وفكر الاعتزال. ذلك أن وهم التمييز بين كلام النفس وكلام اللفظ فيه سذاجة معرفية لو انتبه إليها الأشاعرة لما قالوا بوسط بين الموقف الاعتزالي والموقف السلفي في قضية القرآن خلقاً وقدماً، فلا معنى لكلام النفس من دون كلام اللفظ إلا إذا كان القصد كلاماً مستغنياً عن أدوات رمزية حاملة للمعاني، وعندئذٍ فالقصد نفي لما تتمايز به المعاني بعضها عن البعض أو دعوى تمايزها بلا شيء. والمعاني تتمايز إما بأعيانها من حيث هي موجودات أو بأعيان رموز التواصل بين المرسل والمرسل إليه. ونحن هنا نتكلم على القرآن بما هو رسالة موجهة من الإله إلى الإنسان. فإذا فصلنا بين الرسالة وحاملها باتت الرسالة غير قابلة للوصول إلى المرسل إليه. فيكون الأشاعرة قائلين بما قالت به المعتزلة لأن فصلها بين النفسي =

وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودماؤهم»[١٩].

لكن أبعاد العملية لم تتبين إلا الآن عندما أصبح القول بخلق القرآن يعني القول بحدوثه ومن ثم بتاريخيته وبقابليته للتجاوز ما دام تاريخياً فلا يكون صالحاً لكل مكان وكل زمان[٢٠]. وأصحاب هذا الرأي لا ينكرون أن أصحاب الرأي الاعتزالي سلفهم وأنهم خلفهم؛ بل إن المعتزلة نفسها تقول بهذا الرأي: **«وجاء المعتزلة فأثبتوا هذه الصفات أحكاماً ذهنية مجردة ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته وسموا ذلك توحيداً وجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى سيما الشرور والمعاصي منها إذ يمتنع على الحكيم فعلها وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه وسموا ذلك عدلاً بعد أن كانوا أولاً يقولون بنفي القدر وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإردة كذلك»**[٢١].

المستوى الثاني:

من هنا دعوى التحسين والتقبيح ودعوى إيجاب الأصلح كما يعلمه

= واللفظي لا معنى له إذ هم يجعلون النبي أو جبريل هو المتكلم لفظاً بما تكلم به الإله نفساً. فيكون القرآن كلام الله النفسي الذي لا يمكن أن يصل إلينا إلا بشرط ترجمته بكلام جبريل أو الرسول اللفظي. وهذا هو في الحقيقة التأسيس الذي يقول به من يدعون أنه ظاهر وباطنه هو ما يدركه الفيلسوف والمتكلم بالعلم العقلي والإمام والمتصوف بالعلم اللدني أعني في الغاية أنه تأسيس للباطنية التي جمعت بين نظرية الفيلسوف الملك والإمام المعصوم.

(١٩) ابن خلدون، **المقدمة: تاريخ ابن خلدون**، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦. هذه البقية تبين بوضوح التلازم بين الردين على الاعتزال والأمامية.

(٢٠) في قضية التاريخية: إسقاط تاريخية علمنا على المعلوم. علم الحقيقة تاريخي لكن الحقيقة غير تاريخية. علمنا بقوانين الطبيعة تاريخي لكن قوانين الطبيعة ليست تاريخية وحتى لو كانت تاريخية فتاريخيتها غير تاريخية علمنا وهي غير معلومة لنا لأننا لا نعلم قوانين تغير القوانين.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦٤. «وإن عبد الله بن عمر تبرأ من معبد الجهني وأصحابه القائلين بذلك، وانتهى نفي القدر إلى واصل بن عطاء الغزال منهم تلميذ الحسن البصري لعهد عبد الملك بن مروان ثم آخراً إلى معمر السلمي ورجعوا عن القول به وكان منهم أبو الهذيل العلاف وهو شيخ المعتزلة أخذ الطريقة عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل وكان من نفاة القدر واتبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات الوجودية لظهور مذهبهم يومئذ. ثم جاء إبراهيم النظام وقال بالقدر واتبعوه وطالع كتب الفلاسفة وشدد في نفي الصفات وقرر قواعد الاعتزال ثم جاء الجاحظ والكعبي والجبائي وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام إما لما فيها من الحجاج والجدال وهو الذي يسمى كلاماً وإما أن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام».

العقل على الله. لكن ذلك يحتاج إلى علاج المسألة من منطلق القول بقدرة العقل على تحديد الأصلح وإيجاب ذلك على الله «**وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل ورد على المبتدعة في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح وكمل العقائد في البعثة وأحوال المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب. وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة، وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد**»[٢٢].

من هنا يأتي دور الأشعرية الذي بدأ بفهم حقيقة هذه المعضلة بل هي جعلت القول بالصلاح والأصلح وإيجابه على الله والتحسين والتقبيح ممهدين لنفي الصفات. ومن ثم فالرد على هذا التمهيد يقتضي الموقف النقدي من المعرفة العملية (التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح) والنظرية (نفي الصفات)، فيترتب على الموقف النقدي رؤية جديدة لعلاقة العملي بالنظري والحد من سلطان الدولة: نظرية السياسة الشرعية (شرط التحرر من فرض عقيدة الدولة هو حكم الأمة وتحرير الجدل العلمي والعقدي لجعله مجالاً حراً للسلطة العلمية المستقلة عن الدولة ضد السلطة العلمية التابعة). ومعنى ذلك أن النقد المعرفي في النظر والعمل يحرر المجتمع من علم الكلام العقلي الواضع للعقائد بدلاً من العلاقة المباشرة بين المؤمن والنص: **الكلام الواضع للعقائد كنسية خفية وعلاقة المؤمن المباشرة بالنص تحرير للضمائر من سلطان الكنسية.**

المستوى الثاني: تحليل العلاقة بين بعدي السلفية

إذن فالسلفية المحدثة ليست حنبلية محدثة فحسب بل هي كذلك أشعرية

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

محدثة ومن ثم فهي تقتضي التلازم بينهما، وهو تلازم أصبح بيناً بين التيمية والخلدونية:

فالتيمية أسستها من منطلق علم النظر وما بعد المنطق متجاوزة بذلك فلسفة النظر القديمة التي واصلها فلاسفتنا ومتكلمونا ومتصوفتنا وحتى فقهاؤنا: الميتافيزيقا.

والخلدونية أسستها من منطلق علم العمل وما بعد التاريخ متجاوزة بذلك فلسفة العمل القديمة التي واصلها فلاسفتنا ومتكلمونا ومتصوفتنا وحتى فقهاؤنا: الميتاإثيقا.

كيف ذلك؟ لم يصبح للحنبلية معنى قابلاً للتحديد الفلسفي تحديداً يتجاوز القراءة الكلامية التي تؤسس نقلياً لهذه العلاقة التراتبية بين العقدي والسياسي مقومي الرسالة في الثقافة الإسلامية يتجاوزها إلى القراءة الفلسفية التي تؤسس فلسفياً للعلاقة التراتبية بين الغيب والشهادة إلا عندما انفصل الأشعري عن الاعتزال حول مسألة الصالح والأصلح وما يترتب عليها من قول بالتحسين والتقبيح العقليين ليعود إلى السلفية السنية ممثلة في عصره بالحنبلية خاصة[٢٣].

فالحنبلية والاعتزال كلاهما دغمائي (Dogmatic) بمعنى أنه لا ينقد المعرفة فيميز بين ما يمكن للعقل علمه وما لا يمكن له علمه، لأن الأولى تؤمن بتعالي الوحي على العقل دون أن تحدد طبيعة التعالي، والثانية تطلق قدرات العقل دون أن تحدد كيف يرد الوجود إلى المعلوم. فقبل ذلك لم تكن الحنبلية ذات أساس معرفي يعلل رفضها لقلب العلاقة بين الوحي والعقل المؤسس للاعتزال الذي كان يريد للدولة أن تكون مؤسسة على سلطان العقل المستتبع لسلطان لوحي. فالأساس المعرفي واحد عند ابن حنبل كما عند المعتزلة، كلاهما يؤسس ذلك على معرفة غير نقدية للعلاقة بين الوحي والعقل.

كما أن محاولة استتباع العقل للوحي لم تكن هي بدورها مؤسسة إلا

---

(٢٣) وهو ما جعل الحنبلية المؤسسة نقلياً للسلفية والأشعرية المؤسسة عقلياً للسلفية بحاجة إلى تجاوز القصور النقلي والقصور العقلي من منطلق النقل المتجاوز للعقل والعقل المتجاوز للنقل في السلفية المحدثة بفرعيها التيمي والخلدوني حيث يتصالح فرعا السلفية في تأسيس جديد للفلسفة وللدين ومعاً أحدهما بما بعد المنطق طلباً للعقلي الصريح والثاني بما بعد التاريخ طلباً للنقلي الصحيح.

بفضل العلة التي سببت عودة الأشعري إلى السلفية لما اكتشف أن حلها العقلي ممتنع، ما يعني أن تحكيم العقل في مفارقات الوحي يلغي تعاليه عليه. ومعنى ذلك أن الاعتزال والحنبلية كلاهما لم يكن مدركاً لأساس موقفه الذي تمثلت السلفية المحدثة في الوصول إليه ومن ثم في تحقيق الأساس الفلسفي والديني للموقف النقدي من المعرفتين العقلية واللدنية، وهو ما أدى إلى تجاوز الكلام والتصوف والفلسفة المتقدمة على مرحلة النقد التيمي والخلدوني، النقد الذي أسس به الأول تجاوز النظر القديم عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة وأسس به الثاني تجاوز العمل القديم عندهم:

فالاعتزال ليس مدركاً للعلة المعرفية التي تجعله يطلق العقل فيقدمه على الوحي للخلط السوفسطائي بين شرط التلقي (العقل بما هو شرط التكليف) وحصر المتلقَّى في إدراك المتلقِّي (إطلاق العقل). وتلك هي علة المحاولة الساعية إلى تأسيس هذا التقديم على الوحي الذي يأمر بالعلم به للظن أن العلم به يعني الإحاطة المطلقة بغيبه ورده كله إلى الشاهد منه. فعند المعتزلة أول الواجبات هو العلم بالله خلطاً بين العلم بوجوده والعلم بحقيقته. من هنا سخافة القول: إن الوحي هو الذي يقدم العقل على نفسه: شرط تلقي الوحي وشرط التكليف هو العقل ومن ثم فالعقل متقدم على المتلقَّى أي على الوحي لأنه هو المخاطب به فضلاً عن كونه شرط التكليف.

ذلك هو الترتيب في بادئ الرأي للظن أن الترتيب في علم الإنسان عندما يغفل عن الفرق بين العقل بما هو ملكة إدراك تتقبل الخطاب والعقل بما هو ملكة تشريع تحدد الحقائق. **الفرق بين الفارشتند Verstand (ملكة الحصاة الفاهمة لما يعنيها من الخطاب) والفارنونفت Vernunft (ملكة العقل المدرك لعدم حصر الوجود في الإدراك).**

والحنبلية ليست مدركة للعلة المعرفية التي تجعلها تقدم الوحي على العقل كذلك، والسلفية المحدثة هي التي وصلت إلى إدراك هذه العلة، لذلك فهي تؤسس هذا التقديم على العقل بمعناه الكلامي وليس بمعناه الفلسفي الذي لم يصبح حاصلاً إلا عند ابن تيمية وابن خلدون، لأن حجة ابن حنبل ضد خلق القرآن ما كانت لتقبل من دون مُسَلَّمَتَيْنِ كلتاهما من جنس الحجج الكلامية:

التسليم بأن الخلق يكون بأمر الله الذي هو كلامه ورمزه: كن فيكون شرط الخلق كلام الله وعلمه ومنه خاصة كن، ومن ثم فالقرآن متقدم على المخلوقات وهو إذن قديم. الترتيب في علم الله.

والتسليم بأن القرآن هو علم الله وكلامه، والعلم متعين في الرموز الموصلة للرسالة وبما هو علم خالق فهو متقدم على معلومه المخلوق به، ومن ثم فهو متقدم على كل المخلوقات، والمتقدم على كل المخلوقات قديم قدم الله.

ولم يصبح سوء التفاهم مفهوماً إلا عندما أدرك الأشعري ما يصل بينهما ويعللهما أعني تحديد معنيين للعقل رغم أنه لم ينج من إغراء الحلول الكلامية لأن التمييز بين كلام النفس وكلام اللفظ حل كلامي ليس بمعنى علم الكلام فحسب بل وكذلك بمعنى أنه لا يتجاوز الكلام إلى الحقائق. لكن المعنيين اللذين ينطلق منهما الأشعري يمكناه كلامياً من الجمع بين الترتيبين، وماذا يترتب عليه من ضرورة نسبية العلم الإنساني الذي لا يمكن منطقياً أن يحدد الأصلح (مثال الأخوة الثلاثة مثالهم الذي أوقف حمار الشيخ في العقبة).

فحتى يكون علم الإنسان متقدماً على الوحي لا بد أن يكون مطلقاً ومن ثم مساوياً لعلم الله. لكنه ليس مساوياً وهو معنى الغيب. إذن فالقرآن الذي هو علم الله ليس مخلوقاً لأنه لا يرد إلى ما يعلمه منه الإنسان، بل يبقى متعالياً عليه. واعتباره مخلوقاً هو الذي يعلل علم الكلام عامة وعلم الكلام الاعتزالي خاصة:

مبدأ قياس الغائب على الشاهد ظناً أن الغائب بمعنى عدم المدرك الذي من جنس المدرك يستوفي الغيب الذي هو ليس من جنس المدرك للإنسان.

ومبدأ التأويل برد النقل إلى العقل عند التعارض وهو في الحقيقة صيغة متقدمة من مبدأ قياس الغائب على الشاهد حصراً للغيب في الغائب القابل للشهادة.

المسألة الرابعة: التلازم بين المؤسسين للتجديدين العملي والنظري

العلاقة بحركة الإصلاح وثورة التحرير من الاستعمار المباشر

نبدأ البحث في هذه المسألة الرابعة بالمستوى العملي لنثني ببيان

المراحل التي قطعها المستوى النظري حتى وصل إلى المستوى العملي، أي إننا نبدأ بتحديد الغاية لنعود منها إلى المراحل التي أعدت إليها:

المستوى العملي

دور السلفية المحدثة في حركة الإصلاح

ما لا أفهمه وأظن أني لست الوحيد في ذلك هو العداء الموجود بين السلفيتين الحنبلية والأشعرية قديماً وخاصة حديثاً. فهل العداء الحالي بين الوهابية والإخوانية يكون ذا أساس مشروع في الفكر السلفي لو كانتا بحق ممثلتين للحنبلية المحدثة والأشعرية المحدثة كما فهمتهما حركة الإصلاح والنهوض في القرن التاسع عشر، إذ كما يعلم الجميع فابن تيمية قد عد فيها أصلاً للإصلاح الديني وخاصة ضد التصوف والجبرية، وابن خلدون أصلاً للإصلاح السياسي وخاصة ضد الفساد والاستبداد، أو إن العداء بينهما علته النكوص الذي طرأ على حركة الإصلاح والنهوض وذلك بسبب رد الفعل الساذج ضد التحديث المستبد الذي مثلته بعض نخب الأمة التي أفسدت الإصلاح الديني والإصلاح السياسي.

فكيف فهمت حركة الإصلاح والنهوض دور التيمية والخلدونية والسعي لاعتمادهما بوصفهما سلفية مدركة لأبعاد الرسالة الإسلامية ومؤصلة للإصلاحين الديني والسياسي علتي الانحطاط الذي كانت الحضارة العربية الإسلامية تعاني منه والذي انضم إليه ما طرأ من تَبَنٍّ للصورة المنحطة التي فرضها الاستعمار من الحضارة الغربية الغازية؟

فالسلفية التيمية استعملت حركة الإصلاح والنهوض في الإصلاح الديني لخوض المعركة مع التصوف في قضية الكفاح ضد الثقافة الدينية التي يستفيد منها الاستعمار الذي كان حضوره يعتبر في ثقافة العصر التواكلية أمراً قدره الله وقضى به وينبغي الاستسلام له، ومن ثم فهو ثورة إصلاحية: إصلاح الوجه الرمزي من صورة العمران ومن مادته: تحرير النظام التربوي والثقافي من أمراض السلطان الروحي الناتجة عن انحطاط فكر العقائد.

والسلفية الخلدونية استعملتها حركة الإصلاح والنهوض في الإصلاح السياسي لخوض المعركة مع الاستبداد في قضية الكفاح ضد الثقافة السياسية

التي يستفيد منها الاستعمار الذي كان وجوده يعتبر في ثقافة العصر التواكلية أمراً قدره الله وقضى به وينبغي الاستسلام له، ومن ثم فهو صورة إصلاحية: الوجه الفعلي من صورة العمران ومن مادته: تحرير النظام السياسي والاقتصادي من أمراض السلطان المادي الناتجة عن انحطاط فكر الشرائع.

من هنا جاءت أهمية ابن تيمية ودوره في الإصلاح الديني والثقافة الدينية وابن خلدون ودوره في الإصلاح السياسي والثقافة السياسية، فكان فكرهما من ثم المضمون الأساسي لحركة الإصلاح خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. حركة الإصلاح وما استمدته من رمزي الفكر السلفي المحدث ذلك هو مدلول السلفية المحدثة التي أصبحت السلفية الحالية أبعد ما يكون منه. وحقيقة هذا المضمون التي من المفروض أن تكون ما ينبغي أن تسعى إليه السلفية الحالية هي حقيقة مضمون ثورة ابن تيمية في الإصلاح الديني وثورة ابن خلدون في الإصلاح السياسي الإصلاحين اللذين ينتج عنهما تحرير مادة العمران وصورته:

فابن خلدون اهتم خاصة بالفعلي من صورة العمران ومن مادته دون أن يهمل الرمزي منهما[٢٤]: ثورة التحرير مما أصاب الأعيان في سياسة المسلمين واقتصادهم وضرورة بناء الإصلاح فيهما على قيم الإسلام. لذلك كانت مقدمته صوغاً علمياً للسبل المعرفية التي تجعل العمل السياسي والاقتصادي يحققها في التاريخ الفعلي.

وابن تيمية اهتم خاصة بالرمزي من صورة العمران ومن مادته دون أن يهمل الفعلي منهما[٢٥]: ثورة التحرير مما أصاب الأذهان في تربية المسلمين وثقافتهم وضرورة بناء الإصلاح فيهما على قيم الإسلام. لذلك كانت محاولاته صوغاً علمياً للسبل المعرفية التي تجعل العمل التربوي والثقافي يحققهما في التاريخ الفعلي.

والأصل الموحد بين ثورتي الرجلين هو ما أطلقنا عليه اسم السلفية

---

(٢٤) فالتربوي والثقافي يمثلان عنصرين أساسيين في مقدمته، لكنهما عنده تابعان للسياسي والاقتصادي تبعية الرمزي للفعلي. والعلة تعود إلى أنه يقدم الشرائع على العقائد والعمل على النظر.

(٢٥) فالسياسي والاقتصادي يمثلان عنصرين أساسيين في مقدمته. لكنهما عنده تابعان للتربوي والثقافي تبعية الفعلي للرمزي. والعلة هي أنه يقدم العقائد على الشرائع والنظر على العمل.

المحدثة. ويمكن تقديم شواهد كثيرة من نصوصهما ومن استناد حركة الإصلاح والنهوض إلى فكرهما. والإصلاح بما هو اجتهاد ركز على صورة العمران ببعديها الفعلي والرمزي أي على الحكم السياسي والتربية. أما بما هو جهاد فركز على مادة العمران ببعديها الفعلي والرمزي أي الاقتصاد والثقافة. والجامع بين الاجتهاد والجهاد الإصلاحيين هو أصل هذه العناصر الأربعة أعني الحصانة الروحية للأمة كما فهمتها السلفية المحدثة.

وتتمثل هذه الحصانة الروحية إذا عبرنا عنها بنهجي القرآن الكريم بما هو رسالة ذات أهداف واستراتيجية تحقيق للأهداف في **المثل الأعلى والأمثال الأسمى** المستمدة من القرآن الكريم والمظنونة قد تحققت في عهد السلف الصالح وتلك هي علة التسمية بالسلفية أعني الأخذ بالدور الفاعل للسلف لتأسيس العودة التاريخية الكونية لفاعلية الأمة. وهذه النماذج كلها بما هي أعلى المثل جمعتها سورة النساء[٢٦] من حيث الأنظمة، وسورة يوسف[٢٧] من حيث المضامين، وسورة العصر[٢٨] من حيث مناهج تحقيق المثل العليا أو ما يمكن تسميته بالاستثناء من الخسر. لكنها بما هي طلب لأسمى الأمثال في المطلق فهي عين تنظيم الحياة البشرية بأخلاق القرآن[٢٩] وبالتعيين في التاريخ الإسلامي فهي قد كانت سلفية بالأبعاد التالية:

---

(٢٦) سورة النساء ومنها استمد ابن تيمية محاولته لتحديد أسس السياسة الشرعية: فهي تحدد نظام الأسرة ونظام الملكية والفرائض ونظام الحكم ومبادئ السياسة الداخلية والخارجية وأخلاق الحرب فضلاً عن طبيعة القانونين المتحكمين في حياة البشر أعني نظام الضرورة في مستوى الربوبية ونظام الحرية في مستوى الألوهية وبهما تفتح السورة.

(٢٧) سورة يوسف ومنها تستمد المضامين الأساسية التي تمثل موضوع التنافس والتعاون البشريين: أعني الحب والتبادل الاقتصادي والمعرفة المنظمة لحياة البشر المادية والروحية والحكم وأخيراً برهان الرب وذلك في مستوى الحلم والواقع.

(٢٨) سورة العصر ومنها تستمد مناهج تحقيق شروط الاستثناء من الخسر. فعلى مستوى الفرد لا بد من الإيمان والعمل الصالح وعلى مستوى الجماعة لا بد من التواصي بالحق لمعرفة الحقيقة والحق والتواصي بالصبر للوصول إليهما وتحقيقها بالتعاون الذي تشير إليه صيغة المشاركة.

(٢٩) وقد لخصها القرآن في سورة هود (ﷺ) إذ إن التجارب السبع المذكورة فيه تلخص كل التجارب الممكنة للجماعات البشرية من حيث علاج الأغراض الواردة في سورة يوسف كما بينا في تفسير هذه السورة العجيبة ببنيتها الرياضية التي تعتمد على التناظر بين التجارب الثلاث المتقدمة على إبراهيم والتجارب الثلاث المتأخرة في السورة مع توجيه الخطاب للرسول الخاتم لتدبر هذه التجارب وكيف تعالج شروط التنظيم الناجح لشروط الحياة البشرية في ضوء الرسالة.

أ ـ في الحكم السياسي: النموذج هو الخلافة الراشدة.

ب ـ في التربية: النموذج هو الأخلاق الإسلامية في عهد الصحابة.

ج ـ في الاقتصاد: النموذج هو العدل الإسلامي الجامع بين ما يمكن أن يعتبر في نفس الوقت الليبرالية الاقتصادية للإنتاج والاشتراكية الاقتصادية في التوزيع.

د ـ في الثقافة: النموذج هو ثقافة الأخوة البشرية كما تعرفها الآية الأولى من سورة النساء.

هـ ـ والأصل هو وحدة هذه المعاني الأربعة في سورة النساء كذلك وفي آيتها الأولى جمعاً بين نظامي التشريع الربوبي والإلهي أو الكوني والشرعي ونظامي الرحم الكلي المضطر والجزئي المختار: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

وهذه الرقابة تصلنا بمضمون سورة يوسف لتحديد مجالات الشأن الإنساني وشروط تعمير الأرض، وسورة العصر لتحديد شروط النجاح في ذلك، أو شروط أهلية الاستخلاف. ويجتمع ذلك كله في استراتيجية محددة لكيفيات تحقيق المثل بمنهج الأمثال في سورة هود (ﷺ). ويمكن بيان أن علاقة هذه السلفية بالسعي إلى إصلاح فاعليات الأمة النظرية والعلمية الإصلاح الذي يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون اللبنة الأولى في تحديد شروط تحقيقه بالمناهج العلمية التي تتجاوز الكلام والتصوف والفلسفة والفقه بمعانيها المتقدمة على محاولتهما تجاوز أزمة الانحطاط.

لكن الأمر سرعان ما تردّى، وخاصة بعد سقوط الخلافة وانحصار وحدة الساحة الفكرية والثقافية الإسلامية لتعوضها الحركات القُطرية والليبرالية التي تقاسمت الحكم مع الاستعمار، ثم تلتها الحركات الانقلابية ذات الأيديولوجية القومية.

المستوى النظري

مآل الصحوة بعد عصر الإصلاح والنهوض

وكيف تحول هذا المسعى إلى نوع من التراجع في مستوى العمل بحكم المعركة السياسية المباشرة بين النخبتين ذات الثقافة الأصيلة والثقافة

الدخيلة، وعلاقة ذلك بسقوط الخلافة، وحاجة الأمة إلى المحافظة على الرابطة في الأذهان بعد أن أزيلت من الأعيان.

وقد حصل نفس التراجع في مستوى النظر. ويمكن بيان علاقتها بأزمة الفنون الخمسة في مرحلة الانحطاط من تاريخنا أي بعلم الكلام والفلسفة (العلاقة بين العلم والإيمان)، وبعلم الفقه والتصوف (العلاقة بين القانون والأخلاق)، وأساس ذلك العلاقة بعلم التفسير (العلاقة بين القرآن والتاريخ).

ولعل العلة هي أن حركة الإصلاح لم تتجاوز مجرد الفهم السطحي للتأسيس النظري الذي تمثله ثورة ابن تيمية في مستوى الفلسفة النظرية وثورة ابن خلدون في مستوى الفلسفة العملية والعلاقة بين الثورتين. كل ما في الأمر أن حركة الإصلاح اقتصر همها على الاستعمال العملي للنتائج دون فهم المقدمات والشروط لكون مفكري الإصلاح لم يكونوا في مستوى صاحبي الثورة؛ مستواهما النظري فضلاً عن أن يكونوا في مستوى العصر الحديث الذي حصلت فيه الصدمة بالحداثة.

ويمكن أن نشير بسرعة إلى الأمر الجوهري الذي غفل عنه الإصلاحيون والنهضويون في القرن التاسع عشر وطيلة مدة المقاومة للتحرر من الاستعمار المباشر. إنه المعادلة المعقدة للفنون الخمسة التي سيطرت تناقضاتها على الفكر الإسلامي سيطرةً آلت إلى ما أصابه من انحطاط:

معادلة الفنون الخمسة

بلغت حضارتنا العربية الإسلامية ـ مثلها مثل أي حضارة ـ سن الرشد الفكري العاكس لوجودها الفعلي على مرآة وجودها الرمزي مرحلة التشكل الوجودي القابل للعودة على ذاته في التشكل المفهومي لكيانه. وغالباً ما يكون التشكل المفهومي مراوحاً بين حدين أقصيين: **أحدهما**: هو العلم الخيالي، **والثاني**: هو الخيال العلمي، وفي قلب قوس قزح التي يمثلها هذا التشكل المفهومي نجد النص المؤسس للحضارة كلها، وعلى يمين القلب بينه وبين العلم الخيالي نجد الكلام والتصوف، وعلى يساره بينه وبين الخيال العلمي نجد الفلسفة والفقه.

فالتصوف والفقه ينفصلان ويتصلان انفصال الأخلاق والقانون أحدهما عن الآخر واتصالهما أي المسألة العملية التي من ثمراتها علاقة الفلسفة السياسية بالفلسفة الاقتصادية.

والكلام والفلسفة ينفصلان ويتصلان انفصال الإيمان والعلم أحدهما عن الآخر واتصالهما أي المسألة النظرية التي من ثمراتها علاقة الفلسفة التربوية بالفلسفة الثقافية.

وأصل هذه الفنون الأربعة أي تفسير النص المؤسس الذي هو بالنسبة إلى حضارتنا القرآن الكريم أي المسألة المؤسسة لمنهج هذه الفنون الأربعة السابقة بما ورائه أعني علاقة المنطق بما ورائه وعلاقة التاريخ بما ورائه.

فالحركة الإصلاحية استعملت التيمية أداة للتحرر من تربية الانحطاط وثقافته للعودة إلى السلف العقدي لكنها أخذت نتائج فكره دون التعمق في مقدماته، لذلك غابت فلسفته النظرية ولم يبق إلا الفهم المبتسر لبعض فتاواه، استعملتها دون فهم أن الحنبلية الجديدة ممثلة بابن تيمية تعد صوغاً جديداً للحنبلية بنظرية جديدة في معرفة الطبائع تمكنها من تأسيس الشرائع على حرية الإنسان النظرية والعملية أعني شرط شروط تجاوز المقابلة بين المنقول والمعقول عند صحة الأول وصراحة الثاني من منطلق المعرفة النظرية:

نقد ما بعد الطبيعة والمنطق لتحرير العقل من الدغمائية،

وضرورة نقد ما بعد الشريعة والتاريخ لتحرير الإرادة من الدغمائية العملية.

وهي قد استعملت فكر ابن خلدون أداة للتحرر من سياسة الانحطاط واقتصاده للعودة إلى السلف العملي، لكنها أخذت النتائج دون المقدمات، لذلك غابت فلسفته العملية ولم يبق إلا الفهم المبتسر لبعض مقولاته. لكنها استعملت فكره دون فهم أن الأشعرية الجديدة ممثلة بابن خلدون تعد صوغاً جديداً للأشعرية بنظرية جديدة في معرفة الشرائع تمكنها من تأسيسها على نظرية القوة الشرعية ومن تجاوز المقابلة بين الشريعي والطبيعي من منطق المعرفة العملية:

نقد ما بعد الشريعة والتاريخ لتحريرهما من الخرافة،

وضرورة استكمال ما تم عند ابن تيمية من نقد لما بعد الطبيعة والمنطق.

وتلك هي سلسلة الوساطات النظرية والعملية التي تفهمنا هذا التلاقي بين المصلحين في القرن الثامن للهجرة. فالأول افتتحه والثاني اختتمه. بدأت بثورة الأشعري على الاعتزال وعودته إلى سلفية ابن حنبل، واكتملت بثورة الغزالي على ما بعد الطبيعة وعودته إلى الأشعرية الأولى. وبذلك حصل الصلح بين العلم والإيمان (الغزالي وإشكالية السببية) وبين القانون والأخلاق (قانون ابن خلدون: قل أن يخالف الشرع الوجود):

من هنا نقد المنطق باعتباره جوهر الميتافيزيقا التي تجعل عقل الإنسان مقياس كل شيء: التأسيس المعرفي لطبيعة التعالي المحدد للشروط الممكنة من فهم الطبائع وتأسيس علمها التجريبي: ابن تيمية.

ونقد التاريخ باعتباره جوهر الميتاتاريخ الذي يجعل وهم الإنسان مقياس كل شيء: التأسيس المعرفي لطبيعة التعالي المحدد للشروط الممكنة من فهم الشرائع وتأسيس علمها التجريبي: ابن خلدون.

وبفضل هذين العملين الثوريين تم تجاوز مفهوم العقل التحليلي بما هو حصاة إلى العقل التأويلي بما هو نُهى يجمع بين أساس النظر عقائد وعلوماً وأساس العمل شرائع وأعمالاً. لكن ذلك لم يكن في متناول مفكري الإصلاح والنهوض فكان استعمال النتائج دون المقدمات منطلقاً للعقم النظري والعملي وبداية الانتكاس إلى ما تقدم على السلفية المحدثة وحتى إلى ما تقدم على سلفية ابن حنبل وسلفية الأشعري، أعني إلى الظن بأن السلفية هي مجرد تقليد السلف في قشور الدين والتقاليد الحضارية التي تجاوزها فكر الحضارة العربية في عصر ابن تيمية وابن خلدون فضلاً عن الفكر الحديث.

المسألة الأخيرة: العلاقة بثورة التحرر من الاستعمار غير المباشر

كيف يمكن فهم الثورتين النظرية والعملية في ظرف الربيع العربي من حيث هو مسعى لاستئناف فاعلية الأمة لدورها التاريخي النظري والعملي؟

وهل تفهم النخب العربية السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية والروحية أهمية الوصل بين التشخيص التيمي والخلدوني لعلل الانحطاط وشروط العودة إلى الفاعلية التاريخية؟ يمكن أن نجيب عن هذه الأسئلة بدراسة المسألة من منطلقين يمثلان مستويي معركة التحرر من الاستعمار غير المباشر.

المستوى الأول: المعركة بين العلمانيين والإسلاميين

إذا كان التاريخ الإسلامي الذي تعتبره السلفية معين المثل الأعلى وتستمد منه أمثالها الأسمى، أعني ما تقدم منه على معركة العلاقة بين الديني والسياسي التي تعتبر بداية الفتنة الكبرى الأولى أو الحرب الأهلية الأولى حول هذه العلاقة؛ فإن لحظتنا الراهنة تمثل الفتنة الكبرى الثانية أو الحرب الأهلية الثانية حول نفس القضية: وهي معركة تدور حالياً بين العلمانيين والإسلاميين. لكن هل هذه المعركة ماضياً وحاضراً هي معركة بين العقل والدين كما يزعمون أم هي سوء فهم للعقل والدين في آن؟ ألسنا في الحقيقة نقع في خلط حول مفهوم العقل ومفهوم الدين في آن؟:

أ ـ فالعقل يمكن أن يفهم بمعنى الحصاة التي تقصر أمر السياسة على ما يشبه منطق الغاية تبرر الوسيلة فتخرج منها البعد الديني. فيفهم الدين حينئذ بمعنى الهروب من الحياة الدنيا فيتنافى حتى مع العقل الواعي بحدوده في آن.

ب ـ والعقل يمكن أن يفهم بمعنى النُّهى الذي يحاول أن يحرر السياسة من الميكيافيلية فيرجع إليها الدين، فيفهم الدين حينئذ بمعنى جعل الحياة الدنيا مطية للحياة المتجاوزة لها ومن ثم الرسالة المحققة للقيم في التاريخ الفعلي فتتوسل العقل لتعمير الدنيا وتحقيق خلافة الإنسان.

وبذلك يتبين أن محاولة التأسيس للجمع بهذا الترتيب الذي يضعه مؤسسا السلفية المحدثة بما هي صلح بين الحنبلية والأشعرية في سعيهما للتحرر من إطلاق النقلانية والعقلانية الدغمائيتين تداول عليها فهمان:

أولهما: كان سائداً لدى الحركات التي ثارت من أجل التحرير من الاستعمار المباشر (ثورة التحرير من احتلال الأرض).

والثاني: أصبح سائداً لدى الحركات التي ثارت من أجل التحرير من الاستعمار غير المباشر (ثورة التحرير من الإرادة).

فقد مر فكر ابن تيمية من مدلوله في الحركة الإصلاحية بما هو ثورة عملية ضد الفهم العقيم للقضاء والقدر لإحيائها وتمكين الأمة من تحقيق شروط ثورة التحرير من الاستعمار المباشر بقيادة حركات كلها ذات مرجعية إسلامية إلى فهم آخر في الحركة الجهادية يقصره على الحلول المباشرة الفاقدة لأسسها الثورية في العلم والعمل في ثورة التحرير من الاستعمار غير المباشر، وهو ما أفسد مفهوم الجهاد الذي اقتصر على «رباط الخيل» من دون خيل العصر وفقد ما تقدم على في الآية على «رباط الخيل» أعني القوة عامة والتي هي العلم النظري وتطبيقاته التقنية لسد حاجات الإنسان الغذائية والدفاعية، والعلم العملي وتطبيقاته لسد حاجات الإنسان الروحية والتنظيمية. وبذلك تحول الجهاد مجرد قتال بدائي لمغامرين يطمحون إلى تكوين إمارات تابعة لفقدانها شروط التحرر من التبعية في كل مجالات سد الحاجات المادية والروحية.

فهل يمكن الآن الطموح إلى فهم أعمق يمكن من تحقيق المصالحة بين هذين الفهمين لتوحيد الحركتين بفضل ما حصل في ثورة الشعوب العربية الحالية ضد موانع تحقيق الشروط التي تجعل الإصلاح يعيد للجهاد مفهومه الحقيقي وتجعل الجهاد يعيد للإصلاح مفهومه الحقيقي حتى يكونا معاً محققين لشروط بناء الأمة فهماً سليماً لمضمون الآية ٦٠ من الأنفال أعني:

﴿مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾: تحقيق شروط القوة عامة أعني العلم النظري والعملي وتطبيقاتهما (حرية الفكر التي يرمز إليها رفض ابن حنبل لجعل العقائد تابعة للسلطة السياسية) بحيث تصبح عملية التحرير ثورة علمية وثقافية تؤسس لشروط القوة المعرفية الممكنة من السلطان على مقومات العيش الكريم والتحرر من التبعية.

﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾: تحقيق شروط القوة الدفاعية للردع (مقاومة الغزو التي ساهم فيه ابن تيمية علمياً وعملياً) شرط السلم المغنية عن الحرب الدائمة عند فاقدي شروط القيام الحر، وشرط التحرر من التبعية الناتجة عن تفتيت مكانها لفرض التبعية المادية وتقطيع زمانها لفرض التبعية الروحية ومن ثم منع الأمة من استعادة دورها التاريخي الكوني.

١ ـ ما لم يصبح واعياً بعد: الانفصال بين الفهم الثوري الجهادي والفهم الإصلاحي الاجتهادي وضرورة الجمع بينهما، فلا يبقى عندئذ معنى للمقابلة بين السلفية العلمية والسلفية الجهادية.

٢ ـ ما ينبغي أن يتحقق بعد الثورة التي جعلت الإصلاحية قادرة جعل الجهادية أحد وجوه البناء الخاضع لاستراتيجية سياسية بعيدة المدى. فيعود الجهاد المتعلق بأدوات المناعة المادية إلى حقيقته التابعة للجهاد المتعلق بأدوات الحصانة الروحية أي العلوم الإنسانية وعلوم الشرائع والمناعة المادية أي العلوم الطبيعية وعلوم الطبائع.

المستوى الثاني: شرط الدراية بالأساس المعرفي

لم يكن طرفا النزاع (الاعتزال والسلفية الأولان) مدركين للأساس المعرفي لطبيعة الخصومة في مسألة خلق القرآن: **ترتيب الشرف بين الوجه الروحي من الدين ممثلاً بمنزلة الوحي والوجه الدنيوي منه ممثلاً بمنزلة السياسة.** لذلك كان مستوى المقابلة بين الحنبلية الأولى والاعتزال الأول حول خلق القرآن وقدمه مسألة كلامية يغيب فيها طرح القضية المعرفية ببعديها النظري والعملي. والقراءات الحديثة حصرت الخصومة في وجهها السياسي دون فهم وصلها بأصلها المعرفي أعني العلاقة والتراتب بين السلطتين الدينية والسياسية دون البحث في أسسها المعرفية:

سلطان العلماء النظري على الطبائع والشرائع تحديداً وتحقيقاً معرفياً.

وسلطان الأمراء العملي على العمل بعلوم الطبائع وعلوم الشرائع تحقيقاً فعلياً.

ومن ثم فللمشكل الذي نتجت عنه المحنة صيغتان سطحية وعميقة:

١ ـ فالسطح يتعلق بانقسام النخب بحسب تعريفها لمصدر السلطتين المعرفية والسياسية:

أ ـ موقف يقول بتبعية الشرعية المعرفية والروحية للقوة السياسية.

ب ـ موقف يقول بتبعية القوة السياسية للشرعية المعرفية والروحية.

٢ ـ والعمق يتعلق بموقفين معرفيين يحددان طبيعة الأسس المعرفية

للثورة الإسلامية ومن ثم للعلاقة بين السلطتين للمفاضلة بين الموقفين:

الموقف النقدي من قدرات العقل حتى يكون تقديم الوحي تقديماً لقوة الشرعية على شرعية القوة.

الموقف الدغمائي من قدرات العقل حتى يكون تقدم العقل على الوعي تقديماً لشرعية القوة على قوة الشرعية.

والمعلوم أن الموقف الأول من قدرات العقل هو شرط فاعليته في العلم والعمل لأنه شرط التحرر من الاستبداد والفساد في العلم والعمل في آن. فالطابع النسبي للمعرفة والقدرة على النقد مشروطان بجعل الحقيقة أفقاً وغاية وليس أمراً حاصلاً يمكن لمن يدعيه إرغام غيره على اتباعه. وذلك ما بدأ فهمه في الموقف الحنبلي ولم يتحقق صوغه الفلسفي الصريح إلا في الموقف الذي يلتقي فيه الفكران الحنبلي والأشعري بوصفهما ممثلين بالفكر التيمي تأسيساً للميتافيزيقا النقدية في المنهج النظري وما بعده أي المنطق وفلسفته، والفكر الخلدوني تأسيسا للميتاتاريخ النقدي في المنهج العملي وما بعده أي التاريخ وفلسفته.

وهذه المقابلة ليست جديدة، أي إنها لم تبدأ بالزعم أن الدولة أرادت أن تستحوذ على السلطة الدينية. فهذه السلطة كانت بيد الدولة قبل المحنة من حيث بعدها التنفيذي دون تدخل البعد العقدي والتشريعي لتقدمهما على السلطة السياسية. وكان هذا الاستحواذ أمراً واقعاً لكنه غير مؤسس تأسيساً يجعله أمراً واجباً أي إنه كان دون القول بما تقول به الشيعة التي تجعل السياسي هو بدوره دينياً ومن ثم فهي تقدمه بما هو ولاية يعطيه السلطة التشريعية ولا يحصره في السلطة التنفيذية.

لكن صمود ابن حنبل في المحنة عكس العلاقة فجعل السلطة الدينية من حيث هي سلطة عقد وتشريع متبوعة من السلطة السياسية من حيث هي سلطة تنفيذ رداً على من كان يحاول جعل الحاكم بالعقل (الاعتزال) صاحب السلطة التشريعية بمنزلة الإمام في معناه الشيعي وهو المقصود بإمامة العقل (الحل الفلسفي)[٣٠]. ولهذه العلة كان مدار المحنة تحديد أصل التعالي العقدي والشرعي على السياسي والتنفيذي.

---

(٣٠) وهذا من مفارقات الوضعية التي انطلقنا منها، فالاعتزال من حيث هو خروج على السنة =

فيكون الأمر متعلقاً بأساس هذا التقدم. فجعل القرآن حادثاً يخضعه للتأويل العقلي ويؤسس لمعيار التأويل الذي تحدد في البداية أساساً لقياس الغائب على الشاهد تعميماً لمفهوم الغائب على الغيب ثم أصبح في الغاية أساساً لرد النقلي للعقلي عند التعارض أعني الصيغة الغزالية المؤسسة للتأويل. وهذا هو المستوى المضموني لأنه يتعلق بالتأسيس الكلامي لهذين الخيارين من خلال المنزلة الوجودية للرسالة نفسها أعني خلق القرآن أو قدمه:

فسلطان تبعية الشرائع للرأي يجعل الشرعية في النهاية صادرة عن القوة المادية للأمراء وتمثله النخبة الرسمية التي تنحاز إلى القوة المادية.

وسلطان تبعية قوة التنفيذ للرسالة يجعل الشرعية في النهاية صادرة عن القوة الروحية للعلماء وتمثله النخبة العلمية التي تنحاز إلى القوة الروحية.

وهذه المقابلة تعم أصناف النخب التي كانت موجودة أي نخب الكلام والفلسفة حول علاقة الإيمان بالعلم ونخب الفقه والتصوف حول علاقة الأخلاق بالقانون. من هنا كان مشكل الفكر الإسلامي هو حل هذه القضية التي لم تحل إلا في السلفية التيمية. وقبلها كان الحل السلفي في غياب التطور الذي لم يحقق بعد شروط المعرفة النظرية العقلية والاقتصار على المعرفة الغفل المقصورة على البعد النقلي لتحديد العلاقة السوية بين الإيمان والعلم في الكلام والفلسفة المرفوضين أصلاً. وحتى تحديد العلاقة بين الأخلاق والقانون في التقابل بين الفقه وفي التصوف فإنه قد ظل مقصوراً على التمييز الساذج بين التصوفين والفقهين بمعيار الورع والتقوى.

وقد حاول الفكر المسيحي حل هذه القضية فلم يجد غير الفصل بين الروحي والزماني تاركاً العلم والقانون للدولة والإيمان والأخلاق للكنيسة بمعنى القسمة بين الرب والقيصر. لكن هذا الفصل يتنافى تمام التنافي مع

= اقترب من الشيعة إذ جعل للعقل إمامة شبه معصومة تشبه إمامة الشيعة. والخوارج اقتربوا من السنة إذ جعلوا أهلية الحكم عائدة إلى صلاح الإيمان وتعم كل المسلمين. لكن السلفية ترفض الحلول الثلاثة وتبين أنها في الحقيقة متطابقة في الباطنية التي تجمع بين دعوى الإطلاق الفلسفي واللدني فتكون تصوف المخادعة للجماهير وهي سياسية ماكيافيلية بزعم الإمام مدركاً لما يتصورونه بعلم عقلي ولدني ويكون المعنى الموضوعي للنص مجرد ظاهر لمخادعة العامة.

الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام. وقد تمكنت السلفية المحدثة عند ابن تيمية وابن خلدون من علاج المشكل بصورة تطابق هذا الوصل الإسلامي وذلك من خلال نقد منهج المعرفة النظرية (المنطق) لوضع نظرية معرفة تمكن من تجاوز التقابل بين الإيمان والعلم ومن خلال نقد منهج المعرفة العملية (التاريخ) لوضع نظرية عمل تمكن من تجاوز التقابل بين الأخلاق والقانون.

فيتبين من ثم أن شكل المشكل يجعل فكر ابن حنبل قد حدد مصدري السلطة بين الدولة والشعب لأن مقاومة محاولة الدولة الاستحواذ على سلطة العلماء هو سبب المحنة. إذن فابن حنبل هو مؤسس سلطة العلماء الروحية المستقلة عن سلطة الأمراء السياسية بمنع الدولة من تحديد العقائد والشرائع وذلك بالصمود أمام هيمنة شرعية القوة على قوة الشرعية: أي سلطة القوة الحاكمة قبالة سلطة رأي الجماعة العام. المقابلة بين العلماء والأمراء. وهو الحل البديل من المقابلة دولة ـ كنيسة.

وتبين من ثم أن مضمون المشكل من حيث الموقف من علم الكلام العقلي بوصفه مؤسساً للدولة الثيوقراطية التي تستتبع المعرفة للسياسة: **المقابلة بين الطبائع والشرائع**: وذلك هو مدلول الآية القرآنية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]: ١ ـ الله ٢ ـ والآفاق ٣ ـ والأنفس ٤ ـ وفعل الإراءة ٥ ـ وفعل الرؤية = القرآن الكريم = الحق = الآيات الصادرة عن الإله والواردة للإنسان. فالله خالق وآمر والإنسان مخلوق وراءٍ. هذه العلاقة.

وبعبارة وجيزة فإن صمود ابن حنبل كان بداية التحرر النظري من الاعتزال لكن دون تأسيس معرفي. وفشل الأشعرية في تحقيق التحرر العملي منه علته عدم التأسيس المعرفي. لذلك عاد الكلام بالتدريج إلى الاندماج في الفلسفة أو ما يقرب من ذلك. لكن ثورة الحنبلية عند ابن تيمية وثورة الأشعرية عند ابن خلدون مثلتا المنعطف الذي وصفناه بالسلفية المحدثة إذ تم في علمها اللقاء بين الحنبلية والأشعرية القاطعة مع فهم الكلام المتفلسف والفلسفة والتصوف المتفلسف والفلسفة والفقه المتأثر بها لتأسيس نظرية في المعرفة النظرية والمعرفة العملية هي المضمون الواصل بين الديني والسياسي

والمحرر من العلاقة المباشرة بينهما لأن الوسائط النظرية والعملية هي التي تجعل التلازم بينهما كما يحدده القرآن الكريم أمراً قابلاً للفهم العقلي النقدي والروحي المتحقق في التاريخ الفعلي.

فابن تيمية توصل بنقد نظرية العلم النظري ومنهجه المنطقي إلى تحديد الكيفية التي يتحقق بها بناء علم نظري يلتقي فيه العقل والروح.

وابن خلدون توصل بنقد نظرية العلم العلمي ومنهجه التاريخي إلى تحديد الكيفية التي يتحقق بها بناء علم عملي تلتقي فيه القدرة والإرادة. ضربا التشريع الخلدونيين أو الوازعان الذاتي والأجنبي.

ويستند العملان إلى فهم جديد للعلاقة بين مستويات الفاعلية الإدراكية الخمسة، أعني فاعلية الغرائز، وفاعلية الوعي العفوي، وفاعلية العقل الحصاة، وفاعلية العقل النهى، وفاعلية الإرادة المشرعة التي تعتبر دائماً متعالية عليها جميعاً؛ لأن بعد الغيب فيها ليس مقصوراً على الوعي بإمكانه فحسب؛ بل هو يحصل بالفعل في تاريخ البشرية، لذلك كانت فلسفة التاريخ ذات أفق محتوم من جنس فلسفة الدين.

والمشكل كله في توسط الحصاة (أو العقل العادي الذي يحاول أن يرد ما يتعالى على التجربة إليها كما في منهج قياس الغائب على الشاهد معمم على الغيب بطريق التأويل) التي هي مشدودة بين ما دونها أعني درجتي الغرائز والوعي العفوي وتهمل ما فوقها أعني النهى (أو العقل المتجاوز للفصل بين الطبائع والشرائع أو بين العلم والإيمان لإيمانه بالمتعاليات الممكنة عقلاً) والشرائع من جهة ثانية (التي هي المتعالي الحاصل بالفعل كما يبين ذلك ما في التاريخ من تجاوز لكل محاولات التوقع الإنساني).

خاتمة

من عجائب التاريخ التي لعلها من جنس ما ذكرنا عن التاريخ الذي لا يقبل الرد إلى معرفته مهما حاولنا لما يتضمنه من متعال على كل رد للتجربة السابقة ـ من عجائبه أن السلفيات كلها أصبحت اليوم وبالتدرج الذي كانت غايته دعاية الأنظمة الفاسدة والمستبدة التي تحارب الإسلام عامة باتهام جميع اتجاهات الساعين لإحياء حضارته وتحريرها من التبعية اتهامهم جميعاً

بالإرهاب. فالبعد العملي من الإسلام ومحاولة تحقيق دولته يعد عندهم جوهر الإرهاب:

فالسلفية العلمية مضطرة للجمع بين الاجتهاد والجهاد لأن المعركة تجاوزت احتلال الأرض إلى فرض الاقتناع به من خلال احتلال الروح.

والسلفية الجهادية مضطرة للجمع بين الجهاد والاجتهاد، لأن تحرير الأرض لم يعد كافياً فضلاً عن عدم توفر وسائله من دون شروطه التربوية والثقافية.

لعل أهم تناظر بين معضلتي الفكر الفلسفي القديم والفكر الديني هو التناظر المعكوس بين الفلسفة والدين في تحديد علاقة الطبائع بالشرائع من حيث العلاقة بين الأمرين وبين علميهما.

ففي الفلسفة الشرائع تستند إلى الطبائع.

وفي الدين الطبائع تستند إلى الشرائع.

إذن أولئك يستمدون قوانين الحرية من قوانين الطبيعة، وهؤلاء يستمدون قوانين الطبيعة من قوانين الحرية. وهذا التعارض في نظرية الوجود والمنشود تمت ترجمته في العلاقة بين علم الطبائع وعلم الشرائع بنفس التعارض، ولعل أهم إشكالية في الفكر الفلسفي كانت وما تزال علاقة الرئاسة بين النظر وذروته هي ما كان يسمى بالميتافيزيقا، والعمل وذروته هي ما كان يسمى بالسياسة:

فإذا قدمنا النظر على العمل كان العلم الرئيس هو علم الميتافيزيقا.

وإذا عكسنا فقدمنا العمل على النظر كان العلم الرئيس هو علم السياسة.

وقد تردد أرسطو بين الأمرين، لكنه في الأخير قدم الميتافيزيقا على علم السياسة. لكن المقابلة تبقى في مستوى العلم.

أما الدين فيطرح المشكل ليس في مستوى النظر بل في مستوى تنظيم الحياة الإنسانية حيث يكون العلم أداة للعمل وحيث يصبح الترتيب حتى في مستوى النظر جاعلاً علم السياسة غاية لعلم الطبيعة وعلم الطبيعة أداة لعلم

السياسة، فيكون العلم الرئيس هو علم مابعد السياسة أي ما بعد التاريخ لأنه غاية ما بعد الطبيعة، لذلك كان حسم ابن خلدون بعكس الحسم الأرسطي، ومن ثم فهو انقلاب تام في المعرفة البشرية، فهو يقدم مابعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني على مابعد الطبيعية أو الميتافيزيقا. وقد جمع أوغست كونت بين الحلين الأرسطي والخلدوني:

فنظرياً: فلسفة العلم والنظر متقدمة على فلسفة الاجتماع والعمل.

وعملياً: فلسفة الاجتماع والعمل متقدمة على فلسفة العلم والنظر.

وبذلك يمكن تجاوز الخلط في قضية أرسطو هذه بين العلمين إلى القضية الأعم بين مجاليهما ودورهما في حياة الإنسان. فالطبيعة أحد أبعاد الحياة البشرية ودورها دور الأداة بالقياس إلى الشريعة التي لها دور الغاية. إنها إذن قضية أخرى أعم: العلاقة بين العلم والعمل وليس بين النظر والتطبيق:

فالمقابلة نظر تطبيق مقابلة بين مرحلتين من نفس الفعل هو فعل المعرفة فتكون مقابلة بين معرفة نظرية ومعرفة تطبيقية ومرحلة النظر مشروطة في مرحلة التطبيق إذا كان التطبيق عملاً على علم.

أما المقابلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية فالقصد بها المقابلة بين علوم الطبائع وعلوم الشرائع والمقصود عندئذ تبعية الشرائع للطبائع أو العكس. وهذا يختلف بحسب المنسوب إليه: فإذا كانت النسبة إلى الله فعلم الشرائع قبل علم الطبائع لأن علمه تشريع وخلقه تابع لتشريعه. أما بالنسبة إلى الإنسان:

فعلمه بالموجود تتقدم فيه الطبائع

وعلمه بالمنشود تتقدم فيه الشرائع.

ولم يكن بالوسع مخالفة هذا الرأي إلا في الفكر الديني الذي حسم هذه الإشكالية فقدم السياسة على الميتافيزيقا أو الأمر على الخلق أو القضاء على القدر: ذلك أن لم يطرحها بهذا المعنى المجرد الذي يجعل الترتيب فاقداً لدلالته الحقيقية: لأن النظر بما هو طلب للحقيقة. وحتى عندما يكون النظر عبادة.

الأنا والآخر في السلفية المعاصرة
سياسات «الهوية» و«الاعتراف»

حسن أبو هنيّة[*]

كشفت ثورات «الربيع العربي» عن قوى وفعاليات وتيارات كانت تصنف مفاهيمياً باعتبارها «هامشية»، وتأتي «السلفية» في طليعة هذه القوى التي جرى التعامل معها من خلال رؤية اختزالية تنميطية باعتبارها حركات تتسم بالسكونية والجوهرانية معادية بطبيعتها للتطور والتحديث، إلا أن التحولات التي جلبتها الموجة الديمقراطية الجديدة مع تصاعد حركة الاحتجاجات في العالم العربي قلبت جملة من التصورات المتعلقة بالمنطقة وتراثها الثقافي والحضاري، فالتيارات السلفية الموصومة بالتصلب الأيديولوجي والجمود والانغلاق الثقافي انخرطت بطرائق شتى بفعالية الثورة، وشارك بعضها في العملية السياسية من خلال الدخول في مسارات التعددية والانتخابات البرلمانية، وشهدت بعض القوى والتوجهات والفعاليات السلفية تحولاً عبر الانتقال من تشكيلات اجتماعية تقليدية إلى تشكيلات سياسية حداثية عن طريق تكوين أحزاب سياسية، الأمر الذي رفضته واستنكرته سلفيات عديدة باعتباره يتناقض مع المبادئ المؤسسة للسلفية.

لقد طبع السؤال المتعلق بالهوية وعلاقة الأنا بالآخر مسارات التشكل السلفي الحديث والمعاصر وهيمن النهج الإحيائي على مجمل الأنشطة والفعاليات والقوى والاتجاهات السلفية، وذلك عبر شرعنة سياسة «الهوية» وتبديع سياسات «الاعتراف»، ولعل المتتبع لمسارات السلفية الإسلامية

(*) باحث وخبير في شؤون الحركات الإسلامية.

تاريخياً يلحظ طبيعتها السياسية الاجتماعية المسكونة بهاجس الهوية، كما يلمح مسارات التشدد في تصوراتها لذاتها وآخرها الداخلي والخارجي، فكلما انحدرنا في الزمان واشتدت المحن والابتلاءات الواقعية والمتخيلة زاد انغلاقها وغدت الهوية محركها الفاعل وضعفت تفاعلاتها مع الزمان والمكان نتيجة الفزع من فقدان الهوية والخوف من الاعتراف بالآخر، الأمر الذي طبع سلوكها بالعنف المادي والرمزي كآليات دفاعية في مواجهة جرح الهوية النرجسي. وسوف نقوم في هذا البحث بالكشف عن رؤية السلفية المعاصرة لذاتها وهويتها من خلال تعريفها للأنا والآخر، وإمكانيات تحولها ودخولها أفق التعاون والاعتراف.

تنويعات سلفية مسكونة بالهوية

يعتبر مصطلح السلفية من أكثر المصطلحات التباساً وغموضاً على الرغم من شيوعه وتداوله، إذ تختلف الأنظار في تبيان دلالته المفاهيمية الاصطلاحية، فالسلفية في اللغة: نسبة إلى السلف المتقدم، وإذا تجاوزنا المعنى اللغوي فإن دلالات السلفية الاصطلاحية مسكونة بالهوية، فقد مرت بأطوار تاريخية عديدة وتحولات فكرية عميقة، أسفرت عن تناسل توجهات وجماعات وحركات تنتمي إلى الفضاء السلفي العمومي، تدعي جميعاً الانتماء إلى السلف وتمثيله وتنزع عن أخواتها حق التمثيل، ولا زالت تتناسل وتتكاثر نظراً لطبيعتها الهوياتية الأيديولوجية المتصلبة، والتي تتوافر على انقسام وتجزؤ وتشتت دائم، وعلى الرغم من تكاثرها وتنوعها إلا أنها تجتمع في بنيتها الصلبة على القول بالعودة إلى الجذور، ولذلك فقد تبلورت في العالمين العربي والإسلامي سلفيات عديدة كالتاريخية والوهابية والإصلاحية والوطنية والجهادية.

من الناحية التاريخية يشير الاصطلاح الشائع «للسلفية» إلى الاتجاه الذي يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر، و«السلف الصالح»؛ هم أهل القرون الثلاثة الأولى في تاريخ الأمة الإسلامية، ويبدو أن الاصطلاح التاريخي للسلفية لا يدل على مضمون محدد يتطابق في دلالته على جماعة بعينها وينفيها عن أخرى، إذ جميع المسلمين سلفيون بالمعنى التاريخي العام؛ ولعل التطور التاريخي للاتجاهات

السلفية وما تفرع عنها من حركات وجماعات وفعاليات وقوى يفرض ظهور سلفيات متعددة تختلف وتتباين في الأهداف والوسائل والمقاصد، وعلى الرغم من تعدد السلفيات يمكن تعريف السلفية المعاصرة باعتبارها: حركة إصلاحية تسعى إلى الخروج من حالة الركود العلمي والانهيار السياسي والسيطرة الاستعمارية، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي، والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخيّاً، من البدع والعوائد والشرك، وترسيخ القيم الأخلاقية الإسلاميّة الأصيلة[1].

كما يمكن النظر إليها باعتبارها: نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين، وهما المستويان الفكري والتعبدي[2]، فقد تبلورت النزعة الاحتجاجية السلفية تاريخياً دون أن تطلق على نفسها مصطلح «السلفية»، إذ لا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التسمية في مقابل أسماء فرق عديدة كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة وغيرها، إلا أن هذه النزعة واضحة في جذورها حيث نجد لفظ «سلف» يرد عرضاً في البداية عند أنصار المالكية والحنابلة من المذهب السني في سياق المجادلات الكلامية التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الرأي وخصوصاً المعتزلة، والتي دارت حول بعض المسائل العقائدية كمسألة خلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء والقدر المتعلقة بأفعال الإنسان ومسؤوليته، ولعل الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) هو أول فقهاء أهل السنة الذي يتواتر استعماله لكلمة «سلف» في سياق غامض عام يشير إلى أصحاب الرسول أو التابعين الذين يرفضون استخدام الجدال العقلي في تناول القضايا والمسائل العقدية والعبادية، وقد ترسخ هذا المعنى بشكل أكثر نضجاً من الناحية النظرية التأصيلية مع شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) الذي يطلق مصطلح السلف على علماء المسلمين في مقابل الفلاسفة وأهل التصوف وعلماء الكلام.

---

(١) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٩٠.

(٢) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٣٨.

ويمكن تبيّن الصلة التاريخية لمصطلح السلفية بوضوح من خلال تتبع النشأة التاريخية، فالاتجاه الذي أطلق عليه لاحقاً «السلفي» ليس إلا الاتجاه الذي عُرف واشتهر تاريخياً باسم: «أهل الحديث» إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين، والذي بدأ يتشكل في سياق الاختلاف مع اتجاه «أهل الرأي» حول السلطة المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث بعد وفاة النبي (ﷺ)، إذ رأى «أصحاب الحديث» أن «السلف الصالح» من أصحاب النبي هم الأولى بتأويل النص، وعلى الخلف الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء، ورأوا بأن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح الإغريقية يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام ذاته، وأن جلّ ما جاء به «أهل الرأي» من المتكلمين والمناطقة والفلاسفة والمتصوفة من «محدثات الأمور» و«البدع» التي لا بد من الوقوف بوجهها والتصدي لها في سبيل الحفاظ على الإسلام «الأصيل» في مواجهة «الدخيل».

أخذ مصطلح السلفية مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١م) في القرن الثامن عشر بالانتشار والتداول، فقد تبنى محمد بن عبد الوهاب «مذهب» السلف بنسخته الحنبلية في مواجهة المذاهب العقدية والفقهية المختلفة، ويبدو أن مصطلح «السلفية» بات راسخاً في الاستخدام وشائعاً في التداول خلال هذه الحقبة، وإذا كانت السلفية التاريخية قد برزت في مواجهة تيار الرأي خلال الحقبة التأسيسة مع أهل الحديث والإمام أحمد بن حنبل، فقد واجهت مع حقبة ابن تيمية تحديات الغزو الخارجي والفساد الداخلي، أما السلفية الحديثة بنسختها الوهابية فقد واجهت مسألة الركود الداخلي والانحرافات التي تتم باسم الدين، دفاعاً عن الهوية وطهارتها المفترضة، وقد عمل التحدي الاستعماري منذ القرن التاسع عشر على توليد سلفيات هجينة جديدة، حيث ظهرت السلفية الوطنية كخيار في مواجهة الاستعمار بالقوة المسلحة، في حين واجهت السلفية الإصلاحية الغرب الغازي كحضارة، وتناولت سبل النهضة والتقدم، أما السلفية الحركية فقد جاءت لتواجه نفوذ الاستعمار المعنوي في دول ما بعد الاستقلال، وتدعو في الوقت ذاته إلى استعادة الدولة الإسلامية برسم «الخلافة» المفقودة بفعل الاستعمار، ووريثتها الدولة الوطنية، أما السلفية الجهادية فقد قامت

بمواجهة الدولة الوطنية باعتبارها «كافرة»، والمجتمع باعتباره «جاهلي»؛ وبهذا أسفرت السلفية عن تناسل سلفيات عديدة، زاد تمسكها بالهوية كلما انحدرت

في الزمان:

أولاً: السلفية التاريخية، وتعبر عن اتجاه ديني إحيائي يضع نصب اهتمامه قضية الهوية الخاصة وتميزها وطهوريتها، ويعتصم بالنص الوارد عن السلف، ويركز اهتمامه على قضايا الاعتقاد ومسائل العبادات المتعلقةبها، وقد ظهرت على يد الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) في القرن الثالث الهجري، وتعتبر محنة القول بخلق القرآن في عام ٢١٨هـ لحظة تاريخية حاسمة في بلورة النزعة السلفية في مواجهة النزعة العقلية التي تقوم على مبدأ التأويل بدل التسليم والالتزام بظاهر التنزيل. وشهد القرن السابع الهجري مع نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغداد على يد التتار عام ٦٥٦هـ ظهور نزعة سلفية ثانية أكثر نضجاً ووضوحاً على يد ابن تيمية ومدرسته (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) والذي حَمَّلَ أهل البدع من الجهمية والقدرية والباطنية والصوفية والفلاسفة مسؤولية السقوط والتدهور، فقد شن حملة عنيفة على سائر التيارات السابقة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم، وتمكن من تأسيس مدرسة استقطبت جملة من علماء وفقهاء عصره.

ثانياً: السلفية الوهابية، وقد خرجت من رحم السلفية التاريخية، في مطلع القرن الثامن عشر وامتدت إلى أوائل القرن التاسع عشر، على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١م) في شبه جزيرة العرب، والذي دعا إلى التوحيد، ورفض فكرة الحلول والاتحاد، وتأكيد مسؤولية الإنسان، ومنع التوسل بغير الله، وفتح باب الاجتهاد. وتعتبر السلفية الوهابية الأنموذج الإرشادي لكافة السلفيات اللاحقة في العالمين العربي والإسلامي.

ثالثاً: السلفية الإصلاحية، وقد تأثرت بالسلفية الوهابية والتاريخية، إلا أن تزامن ظهورها مع الاحتكاك بالغرب عقب بدء المرحلة الاستعمارية التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي بدّلت من توجهاتها واجتهاداتها، وأصبحت إشكالية «التقدم والتأخر» شغلها الشاغل، بفضل كل من جمال

الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، ثم محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م).

رابعاً: السلفية الوطنية، وهي تُعبِّر عن تلك الحركات الدينية التي كان محور حركتها مقاومة الاستعمار الغربي لبلدان المسلمين والتصدي له، وذلك من منطلق التزامها بمفهوم الجهاد الإسلامي ومشروعيته لصد العدوان والاحتلال، والسعي لإقامة دولة إسلامية وطنية عقب أفول الاستعمار وتحقيق الاستقلال، وقد تركزت بصورة أساسية في دول المغرب العربي، ومن أبرز رموزها عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م)، وعلال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤م)، والشيخ أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧م) وشيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي بالمغرب (١٨٨٠ ـ ١٩٦٤ م)، ولم تقتصر جهودها على محاربة البدع بل كانت حركتهم ودعوتهم ذات مضمون وطني.

خامساً: السلفية الحركية، وقد خرجت من رحم جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها الإمام حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٨م)، في ظروف تتسم بالتأزم الثقافي والسياسي للحركة الإصلاحية الإسلامية، التي لم تنجح في تجاوز الفكر الإسلامي التقليدي، ولا في تطوير بدائل ملائمة للمستجدات، ولذلك فإن حركة الإخوان المسلمين جاءت بمثابة رد فعل على أزمة الوعي لدى فعاليات النهضة الإصلاحية. وكانت الجماعة في بدايتها حركة إحيائية عنيت بالمسائل الشعائرية التعبدية، وقضايا الهوية، والقضايا الأخلاقية، ولم تعتنِ في عقدها الأول بالمسائل السياسية والاجتماعية والوطنية الكبرى، فقد تميزت الجماعة عن الحركة الإصلاحية بأنها جماهيرية وليست نخبوية، وقد شهدت الجماعة انقساماً عقب ثورة يوليو ١٩٥٢م؛ إذ بدأت تتشكل رؤية إخوانية بديلة لتلك المتأثرة بتراث الإصلاحية النهضوية، عمل على تأسيسها أقطاب الإخوان، أمثال عبد القادر عودة الذي أصدر كتاباً بعنوان: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**[٣] ولعل الأثر الأكبر في تحول الرؤية الإصلاحية للإخوان جاءت من طرف سيد قطب.

---

(٣) أعدم عبد القادر عودة من جانب حكم الرئيس جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤ بعد حادثة المنشية المشهورة. ويعود تأليف الكتاب إلى أواخر الأربعينيات ويعتبر كتابه الضخم **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** أشهر مؤلفاته.

سادساً: السلفية الجهادية، ويعتبر سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م) المؤسس الحقيقي لنسختها المعاصرة، فقد شكلت أفكاره قطيعة مع الفكر الإصلاحي الإسلامي، كما أن كتابه «**معالم في الطريق**» هو الدستور والبيان الذي تعتمد عليه الحركات الجهادية في مجمل أطروحاتها، المتعلقة بالرؤية، ومنهج الحركة، وآلية التغيير والعمل، فضلاً عن الأطروحة المؤسسة للطبيعة الصدامية، وطنياً ودولياً، بناءً على مفهومين تأسيسيين هما «الحاكمية» و«الجاهلية».

العالم كآخر وغياب الاعتراف

تعتبر السلفية التقليدية أحد فروع المدرسة السلفية التي شهدت انتشاراً ونمواً مطرداً خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وكان الشيخ محمد ناصر الدين الألباني[٤] قد عمل على بلورة أسسها ومبادئها في بلاد الشام من خلال نظرية «التصفية والتربية»، وقد لاقت السلفية الألبانية قبولاً وذيوعاً في مناطق مختلفة من العالم العربي والإسلامي. تنطلق السلفية التقليدية في رؤيتها للعالم بسائر مكوناته المعقدة، من رؤية للإسلام عقدية وفقهية تتسم بالصلابة والجمود والانغلاق؛ فالإسلام بنصوصه التأسيسية من كتاب وسنة صحيحة لا تحتمل تعدداً في الفهم واختلافاً في الرأي، ولا مجال للتوصل إلى حقيقة الإسلام إلا باتباع منهج وحيد هو القادر على فهم الإسلام ورسالته، هذا المنهج يتحدد من خلال الاتباع، وكل اجتهاد لا يلتزم بهذا يقع في دائرة الابتداع، فـ «الاتباع لا الابتداع» هو المنهج السوي الذي ينفرد بالحقيقة، استناداً للحديث النبوي: «**كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار**»، ولحديث: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»[٥].

---

(٤) ولد الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في مدينة اشقودرة عاصمة ألبانيا عام ١٩١٤، وهاجر مع والده وعائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢ عمل في مهنة تصليح الساعات، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة جمعية الإسعاف الخيرية، ثم ترك الدراسة النظامية ليتلقى تعليماً موازياً على يد والده وعدد من المشايخ، وكان حنفي المذهب، ثم تحول نحو مذهب أهل الحديث بعد دراسته لهذا العلم، وتأثر بدعوة رشيد رضا السلفية الإصلاحية، وأصبح محدث الديار الشامية بلا منازع، عمل على بلورة مدرسة سلفية ترتكز على نظرية التصفية والتربية، له عشرات الكتب والرسائل والمؤلفات في علوم الحديث والفقه، وتوفي في مدينة عمان سنة ١٩٩٩، وله أتباع وأنصار في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وتكريماً لجهوده العلمية في خدمة السنة النبوية منح الشيخ جائزة الملك فيصل لعام ١٩٩٩.

(٥) محمد ناصر الدين الألباني، مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام =

والاتباع بحسب السلفية التقليدية ومؤسسها الألباني يعني الالتزام بالدليل من الكتاب والسنة، فالمذاهب الإسلامية خرجت عن أصول الاتباع، وكذلك الفرق والملل والنحل[٦]، ودخلت في حيز البدعة المذمومة، وسبب التخلف والانحطاط في العالم الإسلامي وجود طوائف من أهل البدع والأهواء شوَّهت حقيقة الإسلام الناصعة، فالإسلام دين مكتمل يتسم بالوضوح والبساطة، ولا يجوز الاختلاف في فهمه وتأويله، ولذلك فإن خير من يمثل الإسلام بحسب السلفية التقليدية فهماً وتنزيلاً هم السلف الصالح، لقوله النبي (ﷺ): «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»، وخير من تمثل منهج خير القرون بعد الصحابة والتابعين هم أهل الحديث من الطائفة المنصورة والفرقة الناجية[٧].

فالعقيدة السلفية في أسسها النظرية تقوم على التسليم والامتثال لما جاء في الكتاب والسنة دون تأويل أو تحريف، فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فالدين قد اكتمل لقوله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا**﴾ [المائدة: ٣][٨]، فالرجوع إلى الدين هو الرجوع إلى الكتاب والسنة؛ لأن ذلك هو الدين باتفاق الأئمة، وهو العصمة من الانحراف والوقوع في الضلال، ولذلك قال (ﷺ): «**تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض**»[٩].

إن الأسس النظرية للسلفية التقليدية في رؤيتها للعالم الخارجي والداخلي تاريخياً وواقعياً تقوم على الاعتقاد الراسخ بوجود خط صحيح يمثل الإسلام النقي، حصل الانحراف عنه بطريق التنكب عن صراطه السوي؛ فالألباني يؤكد على وجوب التمسك بهذا الخط المستقيم بقوله:

= **وابن الصلاح**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ١٢.

(٦) محمد ناصر الدين الألباني، **صفة صلاة النبي (ﷺ) من التكبير إلى التسليم كأنك تراها**، الطبعة الأولى، الطبعة الجديدة (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩١)، ص ٢٩ - ٧٣.

(٧) سليم بن عيد الهلالي، **لماذا اخترت المنهج السلفي؟** ([د. م.]: دار أهل الحديث، ١٩٩٩)، ص ٣٩.

(٨) محمد ناصر الدين الألباني، **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، ط ٢ (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٤٤ - ٤٥.

(٩) محمد ناصر الدين الألباني، **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليهما** (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٢٩.

«ولقد أوضح رسول الله المنهج والطريق المستقيم في غير ما حديث صحيح عن النبي (ﷺ) أنه خط ذات يوم على الأرض خطاً مستقيماً، وخط حوله خطوطاً قصيرة عن جانبي الخط المستقيم، ثم قرأ قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، ومر بأصبعه على الخط المستقيم، وقال: هذا صراط الله، وهذه طرق عن جوانب الخط المستقيم، قال (ﷺ): «**وعلى رأس كل طريق منهما شيطان يدعو الناس إليه**»، ولا شك أن هذه الطرق القصيرة هي التي تمثل الأحزاب والجماعات العديدة»[١٠].

ويشدِّد الألبانيّ على ضرورة التمسك بمنهج المحدثين دون النظر إلى المذاهب الفقهية واجتهاداتها ولذلك يقول: «كان من البديهي أن لا أتقيد فيه بمذهب معين، وإنما أورد منه ما ثبت عنه (ﷺ)، كما هو مذهب المحدثين قديماً وحديثاً، فحسبي أنني معتقد أن ذلك هو الطريق الأقوم الذي أمر الله تعالى به المؤمنين، وبيَّنه نبينا محمد سيد المرسلين، وهو الذي سلكه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم»[١١].

إن الطريق القويم هو اتباع منهج المحدثين، فأهل الحديث وحدهم من عمل على فهم وتطبيق النّص دون تأويل أو تحريف، أما أهل الرأي فإنهم يتحملون وزر انهيار الأمة وتخلف المجتمع الإسلامي، فالقراءة التأويلية التي قدمها «أهل الرأي» تشكل خطراً عظيماً على الهوية الإسلامية الصافية باعتبارها بدعة منكرة من محدثات الأمور، فالمتكلمون من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والشيعة والأشاعرة والماتريدية والجهمية والمتصوفة يتحملون مسؤولية ذهاب الإسلام وضياعه وخروجه عن الطريق المستقيم بحجة التأويل، فهو يشدد على انحرافهم بقوله: «لولا أن بعض الفرق المنحرفة عن السنة فتحوا على أنفسهم على الناس من بعدهم باب التأويل، فلقد كاد الشيطان به لعدوه الإنسان كيداً عظيماً، ومنعهم به أن يسلكوا صراطاً مستقيماً»[١٢].

---

(١٠) محمد ناصر الدين الألباني، **جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات**، ط ٢ (عمان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٣)، ص ١٢.

(١١) الألباني، **صفة صلاة النبي (ﷺ) من التكبير إلى التسليم كأنك تراها**، ص ٤٣.

(١٢) محمد ناصر الدين الألباني، **مختصر العلو للعلي الغفار، تأليف الحافظ شمس الدين الذهبي**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٢٢.

فالألباني يعتبر علم الكلام لوثة تصيب العقل الإسلامي، ويعتبر دخوله العالم الإسلامي من أكبر الفتن التي أصابت الأمة(١٣)، إلى حد أنه يتعوذ من علم الكلام(١٤)، وأنصاره من المعاصرين من أتباع الأحزاب والجماعات الإسلامية الذين خالفوا سبيل ومنهج السلف الصالح، واتبعوا طريق الشيطان فتفرقوا وتحزبوا دون الاعتصام بالكتاب والسنة.

وبهذا تمتاز رؤية العالم بعيون السلفية التقليدية بالثنوية الجذرية وفق قيم متصادمة بين الديني والسياسي، والذي ينطوي على قيم الخير والشر، فالذات الإسلامية النقية ـ «المتخيلة» ـ تحمل خيراً مطلقاً لا مجال للتشكيك فيه، بينما الذات المغايرة الأخرى المعاصرة ذاتٌ خربة قوامها الغش والفسق والنفاق والخداع، وتنطوي على شر ينبغي الهروب منه، والعمل على التخلص من الولوج في ألاعيبه، ولذلك فالخطاب السلفي التقليدي ينأى عن الاشتغال بالسياسة المعاصرة، ويتبنى رؤية سياسية تولي اهتمامها للمسألة الدينية عقدياً وتشريعياً من خلال الالتفات نحو المجتمع وليس الدولة؛ فالمجتمع بأفراده هو الهدف الأساس لرسالة السلفية التقليدية، أما الدولة ومؤسساتها فالأولى الابتعاد عنها وعدم التلبس بها، فصلاح المجتمع سوف يفضي بالضرورة إلى قيام دولة الشريعة، ويؤذن باستئناف الحياة الإسلامية كغايةٍ نبيلة وثمرة من ثمرات الإصلاح وسياسات الأسلمة، كما تشدد السلفية التقليدية في بيان أهدافها(١٥)، إلا أن استئناف الحياة الإسلامية الراشدة لا بُدّ بالضرورة أن يمر بمراحل لا غنى عنها قبل قيام الدولة، وذلك بالبدء في عمليات تصفية وتربية لأفراد المجتمع حتى يصبح ربانياً وقادراً على تحمل أمانة التكليف للقيام بأعباء الدولة المرجوة، عبر سياسات بعيدة المدى تعمل على تطهير وتنقية المجتمع من صور الابتداع، والتمذهب، والانحلال، والانحراف، وتكوين هوية سلفية تقوية طهورية لا يشوبها التغرب والتأثر بقيم

(١٣) محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ط ٥ (الرياض: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ٤، ص ٦١٢ ـ ٦١٣.

(١٤) محمد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ١١٣.

(١٥) تُشَدِّدُ السلفية الألبانية في بيانها المطبوع على معظم رسائلها في بندها الخامس على «ضرورة السعي نحو استئناف حياة الإسلامية راشدة على منهاج النبوة»، انظر: أعداد مجلة **الأصالة** الناطقة باسم هذا التيار، أو بعض الرسائل المطبوعة.

الكفر، فسياسات أسلمة المجتمع كفيلة وحدها للتوصل إلى التفرد وقيام الدولة.

ويتوافر الخطاب السلفي التقليدي على رؤيةٍ للعالم والدولة والمجتمع، ترى فيه انحرافاً عن الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح؛ فالواقع السياسي للعالم الإسلامي بحسب السلفية التقليدية مأساويٌّ بسبب ضعف المسلمين لانحرافهم عن الكتاب والسنة، ووجود مؤامرات دوليَّة تحاك ضدّ الأمة تهدف إلى إفسادها ونهب ثرواتها؛ فالشيخ الألباني يؤكد هذا المعنى حين يقول معلِّقاً على الحديث النبوي: «**ستكون معادن يحضرها شرار الناس**»: «ومما لا شك فيه أن شرار الناس إنما هم الكفار، فهو يشير إلى ما ابتلي به المسلمون اليوم من جلبهم للأوروبيين والأمريكان إلى بلادهم العربية لاستخراج معادنها وخيراتها، والله المستعان»[(١٦)].

إلا أن الألباني مع تأكيده على معاني ذلّ الأمة الإسلامية واستعبادها من قبل الخارج يؤكد على أهمية العامل الداخلي، إذ يشدد على القول: «ليست علة بقاء المسلمين فيما هم عليه من الذلّ واستعباد الكفار حتى اليهود لبعض الدول الإسلامية هي جهل الكثيرين من أهل العلم بفقه الواقع، أو عدم الوقوف على مخططات الكفار ومؤامراتهم كما يتوهم»[(١٧)]، فمعرفة الواقع متيسرة، «وإنما العلة . . . هي إهمالهم العمل بأحكام الدين؛ كتاباً وسنة»[(١٨)].

فتقليد الكفار بحسب السلفية التقليدية واتباع سبيلهم ومنهاجهم أحد أسباب التخلف والابتداع والكفر، وكل النظم السياسية الغربية لا حظ لها في الإسلام، إذ يؤكد الألباني على أن «ما جاء في الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح من الغايات والوسائل تكفي الأمة، لكن السبب الذي يحمل بعض الناس الذين يجيزون لأنفسهم ابتكار وسائل، بل الصواب أن

---

(١٦) محمد بن ناصر الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥)، ج ٤، ص ٥٠٧.

(١٧) محمد بن ناصر الألباني، **فقه الواقع**، ط ٢ (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

أقول: يجيزون لأنفسهم أن يقلدوا الكفار في الوسائل التي هم يتخذونها لتحقيق ما يسمى إما بالديمقراطية ـ زعموا ـ أو بالعدالة الاجتماعية، أو نحو ذلك من الألفاظ التي لا حقيقة لها، فهم ـ أعني بعض المسلمين ـ يجيزون لأنفسهم أن يقلدوا الكفار في هذه الوسائل. نحن ربنا (ﷻ) أغنانا بشريعتنا على التفصيل الذي سبق بيانه آنفاً أن نكون عالة على الكفار، فنحن إذا ما سلكنا سبيلهم فنكون قد أعرضنا عن سبيل المؤمنين واتبعنا سبيل الكافرين والمشركين»[١٩].

ضمور الاعتراف بالآخر الداخلي

لا يختلف الأساس النظري للسلفية التقليدية الألبانية في رؤيتها للعامل الخارجي عن الداخلي؛ فالموقف من الجماعات والأحزاب الإسلامية المعاصرة والتعامل معها يستند إلى تراث أهل الحديث وصراعهم مع الفرق والمذاهب الإسلامية التاريخية، ولذلك كرست السلفية التقليدية وظيفتها الدعوية لحراسة وإعادة إحياء وإنتاج خطاب أهل الحديث، فهي تسعى إلى تطبيقه على الواقع المعاصر، فالعودة إلى صورة الإسلام المتخيل النقي تتحكم بمفاصل الخطاب، وتعمل على تشكيله وتكوينه، فهناك إسلام واحد غير متعدد، وفهم واحد لا يختلف، ولا سبيل إلى التعدد والاختلاف، هذه الرؤية الأحادية أنتجت فكراً سلفياً تقليدياً يتسم بالجمود والانغلاق وغياب الاعتراف من خلال التبديع والتضليل، أو خطاباً عنيفاً لفظياً وكفاحيّاً منهجياً يناضل من أجل الحفاظ على نقاء الهوية الإسلامية المتخيلة دون الاعتبار للمسألة التاريخية والتطورات المجتمعية واختلاف الأزمنة، ودون النظر لبنية اللغة وطبيعتها الاختلافية الحوارية، فبحسب القراءة السلفية التقليدية ثمّة نص بدلالة واحدة، وواقع لا يتغير، وعقل لا يتعدد، ولا موجب للخلاف والاختلاف، هذه الرؤية أنتجت رؤية ثنوية للعالم تدور بين قيم الحق والباطل، والخير والشر، والسنة والبدعة، وغيرها من الثنويات التي لا تنتهي، وهذا الخطاب لا يزال يشتغل على تأسيس الافتراق بذريعة الاجتماع، فالأحزاب والجماعات الإسلامية التاريخية والمعاصرة تقع في

---

(١٩) محمد ناصر الدين الألباني، «مسائل وأجوبتها،» مجلة الأصالة، السنة ٤، العدد ٢٢ (جمادى الآخر ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٧٧.

دائرة الفرق الهالكة، أما الفرقة الناجية فتمثلها الطائفة المنصورة من أهل الحديث.

يتحدد موقف السلفية الألبانية من الأحزاب والجماعات الإسلامية المعاصرة من خلال الرؤية الكلية المؤسسة للاجتماع والافتراق، وهي رؤية تقوم على الاعتقاد بوجود خط مستقيم أصيلٍ نقيٍّ لا يجوز الانحراف عنه، ويعتبر حديث افتراق الأمة تأسيسياً فيّ هذا المجال، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «**افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**»، وعن أنس بن مالك (رضي الله عنه) بزيادة: «**كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة**»، وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنه) بزيادة: «**ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»، وفي بيان الطائفة المنصورة جاء عن معاوية (رضي الله عنه)، قال: سمعت النبي (ﷺ) يقول: «**لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك**»، وقد روي الحديث بألفاظ متقاربة عن المغيرة بن شعبة: «لا يزال ناس...»، وعن عمر بن الخطاب وثوبان وجابر بن عبد الله: «لا تزال طائفة...»، وعن عبد الله بن عمر وعقبة بن عامر: «لا تزال عصابة...»، وقد نص بعض العلماء على أن أحاديث الطائفة المنصورة متواترة[٢٠].

إن أوصاف الفرقة الناجية والطائفة المنصورة تنطبق على أهل الحديث وحدهم كما يرى أنصار السلفية التقليدية، فهم من تولى الحفاظ على نقاء الإسلام بعيداً عن الابتداع والانحراف، فالألباني يؤكد في تعليقه وشرحه لأحاديث الطائفة المنصورة بأنهم أهل الحديث، ويعلل ذلك بعدة أسباب: «**أولاً**: إن أهل الحديث هم بحكم اختصاصهم في دراسة السنة، أعلم الناس قاطبة بسُنَّة نبيهم (ﷺ) وهديه وأخلاقه وغزواته، وما يتصل به (ﷺ)، **وثانياً**: إن الأمة قد انقسمت إلى فرق ومذاهب لم تكن في القرن الأول، ولكل مذهب أصوله وفروعه، وأحاديثه التي يستدل بها ويعتمد عليها، وأن

(٢٠) محمد ناصر الدين الألباني، صلاة العيدين في المصلى خارج البلد هي السنة (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٣٩ ـ ٤٠.

المتمذهب بواحد منها يتعصب له ويتمسك بكل ما فيه، وليس على هذا أهل الحديث، فإنهم يأخذون بكل حديث صح إسناده في أي مذهب كان[٢١].

ولذلك فإن الجماعات والأحزاب الإسلامية المعاصرة تدخل في نطاق الفرق الهالكة، فهو يؤكد على ذلك بقوله: «ولا يخفى على كل مسلم عارف بالكتاب والسنة، وما كان عليه سلفنا الصالح (ﷺ)، أن التحزب والتكتل في الجماعات مختلفة الأفكار أولاً، والمناهج والأساليب ثانياً، فليس من الإسلام في شيء، بل ذلك مما نهى عنه ربنا عزّ وجل في أكثر من آية في القرآن الكريم، فمنها قوله تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١ ـ ٣٢]، فربنا (ﷻ) يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]، فالله تبارك وتعالى استثنى من هذا الخلاف الذي لابد منه كونياً وليس شرعياً، استثنى من هذا الخلاف الطائفة المرحومة حين قال: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾»[٢٢].

وبحسب الترسيمة الثنوية للسلفية التقليدية فإن القسمة لا تحتمل أكثر من فريقين وحزبين: واحد لله والآخر للشيطان، فالألباني يؤكد على أنه: «ليس هناك حزب ناجح إلا حزب الله تبارك وتعالى الذي حدثنا عنه القرآن الكريم: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢] فإذن كل حزب ليس هو حزب الله فإنما هو من حزب الشيطان وليس من حزب الرحمن»[٢٣].

إن الرؤية السلفية التقليدية للجماعات والأحزاب الإسلامية لا تخرج عن التبديع والتضليل، وهي داخلة في سياق الفرق الهالكة؛ فالألباني يؤكد على ذلك بقوله: «هذه الأحزاب لا نعتقد أنها على الصراط المستقيم، بل نجزم

---

(٢١) محمد ناصر الدين الألباني، «بيان من هي الطائفة الظاهرة المنصورة،» في: محمد إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، ط ٢ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٤٣٦.

(٢٢) محمد ناصر الدين الألباني، جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات، ط ٢ (عجمان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٣)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

بأنها على تلك الطرق التي على رأس كل طريق منها شيطان يدعو الناس إليه»[٢٤].

وبحسب الألباني فإن هذه الجماعات لا تقوم على أساس منهج السلف واتباع الكتاب والسنة: «إن أي حزب أو تكتل من التكتلات الإسلامية لم تقم جماعتها، ولم تقم أحزابها على كتاب الله وعلى سُنَّة رسوله الله فضلاً عن إقامتها على منهج السلف الصالح، فهو في ضلال مبين، ولا شك أن أيَّ حزبٍ لا يقوم على هذه المصادر الثلاثة فستكون عاقبة أموره خسراً»[٢٥].

خاتمة وآفاق

إن إعادة النظر وتجديده في مسألة الهوية والانتقال إلى سياسات الاعتراف المؤسسة على الحوار والاختلاف في التراث الإسلامي يجنب الأمة الإسلامية حالة العنف والتطرف والاستبداد والفساد التي تنتجها سياسات الهوية، ولا يمكن أن يهدر هذا الحق الإنساني بحجج الاتباع ومفارقة الابتداع، ذلك أن آفة العنف والتسلط والجمود والانغلاق لا يمكن مواجهتها إلا بمزيد من الحوار وقبول حق الاختلاف، فالسمة البارزة للحضارة الإسلامية وكتابها الكريم إنما هو الممارسة الحوارية، والاختلافية النقدية، كل ذلك من أجل إعادة بناء المجتمع والأمة على أسس علمية وأخلاقية راسخة تمهد للدخول في صناعة الحضارة الأخلاقية الكونية، وفتح الأبواب التي أغلقت منذ زمن، والدخول في أفق الحرية والتعددية وحقوق الإنسان التي تعزز بناء الذات من خلال الاعتراف تجنباً لترسيخ مجتمع الاحفاد والاحتقار.

إن الخطاب الإسلامي التجديدي يجب أن يتوافر على جملة من الخصائص المؤسِسة لحق الاختلاف الذي غاب عن الممارسة السلفية

---

(٢٤) محمد ناصر الألباني، **هذه الجماعات من الإثنتين وسبعين فرقة**، ط ٢ (عجمان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٣)، ص ١٢.

(٢٥) محمد ناصر الدين الألباني، «المقالات السنية في حزب التحرير والجماعات التكفيرية،» إعداد موسى بن عبد الله آل عبد العزيز، **كتاب السلفية** (الرياض: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم، ٢٠٠٦)، ص ٧٠.

المعاصرة، والذي يسمح بقبول التعددية على اختلاف مكوناتها، وينبذ الأحادية بمختلف ألوانها، وهذه الخصائص الاختلافية الإسلامية تستند بالأساس إلى المنهجية القرآنية التي أفاضت في ترسيخ الاختلاف والتعددية، من خلال التأصيل لمبدأ اختلاف الآيات، وأكثر ما يمثله اختلاف الآيات الكونية، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، ولعل هذا الاختلاف الكوني مما لا ينازع فيه أحد من البشر، إلا أن ما يشغلنا هو التأصيل القرآني لمبدأ اختلاف الناس، فما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢]، والآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]، ولعل أوضح ما يمثل اختلاف الناس في القرآن الكريم هو اختلاف الأمم كما جاء في الآية الكريمة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولعل أكثر ما يستحق النظر والتدبر بخصوص الاختلاف الإنساني، هو الاختلاف والتنوع والتعدد داخل المجتمع والأمة، ولما كان المجتمع يتكون من مجموعة أفراد يشتركون في سد الحاجات وأداء الخدمات، فإن القرآن أطلق على هذا الانتظام على الخير أو الشر اسم «التعاون» كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، ولما كان التعاون بين المجتمعات من جنس التعاون بين الأفراد سمي هذا السلوك بالعمل التعاوني، أما الأمة في الاصطلاح القرآني فإنه يطلق على المجتمع متى تحققت به جملة من القيم التي تعمل على رقي الإنسان من خلال العمل بالخير، وهو ما يرد في القرآن باسم المعروف، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، من هنا فإن التعامل بين مختلف الأشخاص وبين الأمم المختلفة على مقتضى الخير سمي بالتعارف كما جاء في الآية الكريمة. إن هذا الربط المحكم بين التعارف والكرامة

والتقوى يدل على أن التعارف المقصود لا يتم إلا بالمعروف[٢٦].

إن الاعتقاد الإسلامي الراسخ بوحدة الإنسانية وتنوعها واختلافها يؤسس لمبادئ التعددية الإثنية والثقافية والدينية والسياسية، وينفي عن الإسلام والممارسة الإسلامية وصف الأحادية والتمركز حول الهوية، ذلك أنه يقوم على الاجتهاد، أما الفكر الأحادي فهو عبارة عن مفاهيم مكررة وأحكام مقلدة، واستدلالات جاهزة في مختلف المجالات التي تعني المواطنين في أحوال معاشهم، والأحادية لا تقبل معها شريكاً باعتبارها تقف على الحق الذي لا يأتيه الباطل، وكل من خرج عن سياقاتها لا يعامل كمعارض أو متحيز إلى فكر آخر كما هو شأن التعددية الفكرية والسياسية، من هنا كان الفكر الأحادي يمارس الإرهاب الفكري والإقصاء والتهميش المعنوي، فهو فكر يقوم على التقليد بين أتباعه طالباً الإذعان من غير دليل، كما أنه يعمل على التهويل والتمجيد، ولعل أكثر ما يمثل هذا الفكر الأحادي اليوم هو فكر العولمة، الذي يرفض له شريكاً في الفكر، ويطلب التقليد ويحارب الإبداع من الغير، ويسعى إلى التمجيد ولا يمارس النقد.

التعددية في جوهرها فكر يقوم على الإقرار بالاختلاف والدخول في أفق الاعتراف، ويستند إلى دعامة الحوار المؤسس للتعارف بين الأمم، وهي حقيقة فطرية وسنة كونية، والعالم الإسلامي اليوم بحاجة إلى إقرار تعددية سياسية تقوم على أساس مبدأي الشورى والعدل، وقد مارس المسلمون من صدر الإسلام صوراً من التعددية السياسية[٢٧]، وقد عرف تاريخ الإسلام صوراً إجمالية لمفهوم الأحزاب السياسية بحسب التطور الفكري والسياسي، كما هو شأن الفرق والمدارس الفكرية والمذاهب الفقهية التي امتلكت جملة من البرامج العملية لتحقيق أهدافها[٢٨]، ويرى ابن تيمية أن الأحزاب التي

---

(٢٦) لمزيد من التفصيل، انظر: طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٧) انظر: محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٠٠.

(٢٨) يذهب إلى هذا الرأي الدكتور ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٥١. وأيده في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: **تاريخ المذاهب** =

تدعو إلى الخير تقع في دائرة القبول والمدح، فهو يقول: «إن الأحزاب التي تدعو إلى خير وحق ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وإن الأحزاب التي تقوم على محادة الله ورسوله تدخل في وصف الله (ﷻ) للضالين بأنهم (حزب الشيطان)»[٢٩].

إن التعددية وفق سياسات الاعتراف ليست شعاراً يطرح في مجتمعاتنا قديماً وحديثاً بل هو أمر واقع متحقق، وليست التعددية هدفاً في ذاتها تتحقق بوجود الأحزاب والنقابات والجمعيات والمنظمات، وإنما هي إقرار لحق الحوار والاختلاف الذي يتأسس على حقوق الإنسان وكرامته[٣٠] الذي يسمح بالانتقال من أصوليات الهوية إلى سياسات الاعتراف.

= **الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ج ١، ص ٢٧، وغيرهم كثير لا يتسع المجال لذكرهم.

(٢٩) لمزيد من التفصيل، انظر: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.]).

(٣٠) لمزيد من التفصيل حول مسألة التعددية في الفكر الإسلامي، انظر: زكي الميلاد، **الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٤)؛ علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ورحيل محمد غرايبة، **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠)، وقد صدر هذا الكتاب عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت في عام ٢٠١٢.

السلفية المعاصرة وإشكالية الفقه العقدي

مسفر بن علي القحطاني(*)

مقدمة

عقيدة المسلمين على مرّ العصور كانت ظاهرةً جليةً في توحيدها لله تعالى، وسهلة وواضحةً في عرضها وتقريرها لأصول الاعتقاد، ومختصرة في مطالبها الغيبية، لأنها الحق الجلي والمطلب الرئيس للنجاة يوم القيامة، لذلك كانت أقرب للفطرة وأوفق للعقل وأدعى للإيمان، هذه الأوصاف هي الأليق بالعقيدة التي يعتنقها الخلق على اختلاف أعمارهم ومعارفهم ومشاربهم وأجناسهم، وأي مؤمن يعتقد ذلك في دينه ومقدسه في الغالب، وخروج النسق العقدي في الإسلام نحو تفاصيل علم الكلام وغموضه أو مجادلة أهل الفرق والملل وخصومهم؛ جعل علم العقيدة شأن الخواص من العلماء والفلاسفة، وألزم مقرري علم الاعتقاد عند الشرح والتصنيف أن يدخلوا فيه من المسائل والقضايا التفصيلية ما يحوّل الوضوح العقدي إلى غموض كلامي ميتافيزيقي، وما تحصل به النجاة من العقيدة يستلزم تقريرات لا تنتهي من المسائل الفروعية التي دخلها الخلاف وألزم بها المؤمنون؛ مثل دقائق الصفات الإلهية، وخلق القرآن، ورؤية الله تعالى في الدنيا، والتوسل بالنبي عليه الصلاة والسلام بعد مماته، والتبرك بآثاره، والدجال والمهدي، وطاعة ولي الأمر، وسيادة الشريعة في ظل الديمقراطيات المعاصرة، وغيرها من مسائل تزداد يوماً بعد يوم، حتى وصل الأمر أن يُطلب من العامي في

(*) أستاذ أصول الفقه بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران في المملكة العربية السعودية.

بعض المذاهب إظهار معتقده في الفرق الكلامية كالمعتزلة والجهمية وهو لم يشهد سجالها ولا يعرف كنهها، فيضطرب معتقده في تفاصيل قد تؤثر في إيمانه واطمئنانه.

إشكالية التقرير العقدي للفقه الاجتهادي

إن تناول العقيدة وفق تقرير علمائها المتأخرين يختلف عن تناولها وفق التقرير القرآني والبيان النبوي المبيّن لحقيقة التوحيد والمحذر من الشرك، وهذا الفرق الكبير في التناول جاء بسبب طريقة تناول الدفاع عن حياض العقيدة من خصومها بتطويل وتصعيب طريق الوصول لعقيدة النجاة وليس إلى تذليله وتيسيره.

هذا الخلاف والشغب الكلامي على العقيدة أدى إلى تكاثر علماء الاعتقاد وتَسَوّدهم عدة مجالات تخصصية تتناول العقيدة وحمايتها ومدافعة الفرق المخالفة لها؛ ما أدى إلى حدوث مجال معرفي شامل يقرأ الشريعة وفق المنهج العقدي فقط، ويناقش المستجدات بروح الجدل الكلامي، ويمنح المجادل في العقيدة طوباوية ومثالية تمنحه تصنيفاً للخلق باعتبار مآلهم الأخروي وليس عملهم الدنيوي، **فكانت النتيجة فتاوى توحيدية وفقهاً عقائدياً، أثمر في مشهدنا الإسلامي الكثير من الإشكاليات السلبية من وجهة نظري، وأهمها:**

أولاً: مناقشة الخلاف الفقهي على أساس معتقد قائله وبمنهجية التناول العقدي، فيتعامل مع المسألة الفقهية من جوانبها الكلامية والتوحيدية، ما يجعل المخالف في إحدى دائرتين أمام خصمه عند النقاش الفقهي: إما دخوله دائرة البدعة أو دائرة الكفر، فالنتيجة التي يصل إليها السلفي العقائدي في نقاشه الفقهي لمخالفيه هي ذات النتيجة التي يخرج بها عند جداله مع المخالف العقدي.

ظهر ذلك جلياً في مسائل فقهية وضعت في أصول الاعتقاد كالمسح على الخفين لكون الشيعة والخوارج ينكرون ذلك[1]، ويمكن أن نضيف

---

(١) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ٢ ([الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١])، ج ٤، ص ١٧٤.

خلاف الأشاعرة والمعتزلة في عدد من القضايا كأحكام التكليف والجبر على الأفعال والمصالح العقلية وفق قاعدة التحسين والتقبيح، وغيرها من مسائل تكاثرت وتنامت أثناء الجدل الكلامي لتشمل قضايا الفقه وأصول الفقه التي بنيت على أساس الجدل العقدي، أيضاً[٢] حيث جمع فضيلته ستاً وخمسين مسألة مشتركة تجاذب فيها الأصوليون خصوصاً الأشاعرة والمعتزلة بناء على خلافهم العقدي واستمر التوسع في الجدل العقلي حتى شمل بناء المسائل الفقهية وتصورها[٣]، فقد وضع فضيلته تصنيفاً للأصول بناءً على التصور العقدي يرجع فيه الخلاف إلى جذوره الكلامية منتصراً لمذهب السلف وراداً على المخالفين في الأصول باعتبار أن زللهم الأصولي بسبب انحرافهم [العقدي]، ولم ينته الأمر عند الأجيال السالفة؛ بل انتقل في عصرنا الحاضر في مسائل عديدة مثل؛ النصح لولاة الأمر هل هو في العلن أم في السر؟ وما يتعلق بمستجدات التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، وحكم المظاهرات والإضرابات، بل أحياناً في مسائل مثل اللباس والاجتماع للعزاء، ما أدى إلى تفرق عقدي ورمي المخالف بالبدعة أو الكفر نتيجة ذلك الخلاف الفقهي في أصله.

كما يلاحظ أن بعض الفقهاء إذا أراد إقصاء مخالفيه وتعظيم قوله ربط خلافه وإياهم ضمن المجال العقدي ليكون أدعى في ممارسة التحذير من مخالفيه وتسويغ الاتهام لهم، وبالتالي تهميش القول الآخر إلى قول مضاد لأهل السنة أو السلف.

ثانياً: تَجذّر فكرة انقسام الدين إلى أصول وفروع عند الحكم على المخالف، فهذا من أسباب إشكالية التداخل بين الفقهي والعقدي، والظني والقطعي، والسعة والضيق، فبعض الفقهاء والمتكلمين جعل العقيدة أصولاً كلها، والفقه فروعاً كله، وهذا التقسيم من حيث الأصل سائغ ومقبول إلى حدٍ ما، ولكن من حيث البناء عليه تأثيماً وتكفيراً لمن خالف في مسائل العقيدة أياً كانت درجتها هو من الأخطاء التي حذر منها بعض السلف، ومن

---

(٢) انظر: محمد العروسي، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين** (جدة: دار حافظ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(٣) انظر أيضاً: محمد الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة** ([د. م.]: دار ابن الجوزي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

أشهر من أظهر موقفه في هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية فقد قال في نص نفيس: «فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي (ﷺ) وجماهير أئمة الإسلام، وما قسموا المسائل إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها. فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض، فإنه يقال لمن فرق بين النوعين: ما حد مسائل الأصول التي يكفر المخطئ فيها؟ وما الفاصل بينها وبين مسائل الفروع؟ فإن قال: مسائل الأصول هي مسائل الاعتقاد ومسائل الفروع هي مسائل العمل؛ قيل له: فتنازع الناس في محمد (ﷺ) هل رأى ربه أم لا؟ وفي أن عثمان أفضل من علي أم علي أفضل؟ وفي كثير من معاني القرآن وتصحيح بعض الأحاديث هي من المسائل الاعتقادية العلمية ولا كفر فيها بالاتفاق»[٤]. فالمجتهد عند ابن تيمية لا يحكم بكفره ولا بإثمه ما دام قد بذل جهده في الاجتهاد، ولا فرق في ذلك بين ما يسمى أصول دين أو فروعه أو ما يسمى مسائل خبرية أو مسائل عملية، ثم نبّه على أن السلف لم يكونوا يتعاملون في مسائل التصويب بناءاً على تقسيم الدين إلى أصول وفروع كما يفعل المتكلمون، لكن الإشكال أن القصور في فهم منهج السلف لا يزال يحكم على الآخرين بالفسق أو الكفر في كل مسائل العقيدة صغيرها وكبيرها؛ ما أورد المجتمعات الإسلامية الكثير من صور البغي والعدوان عند الاختلاف، لذلك المجتهد الذي بذل وسعه في حكم مسألة ولو كانت في مجال الاعتقاد لا يُسارع باتهامه وتأثيمه في شخصه، بينما مجال مناقشة الأفكار وتخطئتها هو ميدان الحجج والبراهين المعروف عند العلماء، وهذا أمره واسع ومقبول، كما أن ربط الخلاف بمجاله العلمي والبرهاني دون تجاوزه إلى مآل الشخص الأخروي أمر متعين وجوهري في منهج البحث والاستدلال. وللإمام

---

(٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى** ([الرياض: مطابع الرياض، د. ت.])، ج ٢٣، ص ٣٤٦.

الشاطبي توضيح في هذه المسألة في قوله: «إن هذه الفِرَق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة لا في جزئية من الجزئيات إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً وإنما تنشأ المخالفة في الأمور الكلية»[٥]، ولنأخذ مثالاً على اعتبار مسائل الاعتقاد أصولاً ومسائل الفقه فروعاً ما يحدث من خلافات بين المسلمين حول إقامة يوم لميلاد النبي عليه الصلاة والسلام يتم فيه التذكير بحقوقه وتعليم سيرته للعموم، فهذه المسألة مختلف فيها بين طرفين متشددين؛ فغالب العالم الإسلامي يعتبرونها من أصول الدين الواجبة في مقابل من يعدها من أصول البدع المكفرّة، وأعتقد أنها من مسائل الفروع، وحتى لو لم نوافق على إقامة شعائر مخصوصة في يوم مولده عليه الصلاة والسلام، فإن التذكير بحقوقه في يوم مخصوص لا يصل إلى الوجوب ولا إلى البدعة المكفِّرة، ولو تم تناول الموضوع وفق كونها من جزئيات الدين لكان الأمر أكثر وفاقاً وإعذاراً للمخالف[٦].

ثالثاً: غلظة الإنكار والتشديد على المخالف ميزة الفقه العقدي، وهو إشكالٌ يقع بين بعض منسوبي السلفية المعاصرة، نتيجة لما سبق في تضخيمهم وتوسيعهم دائرة القطعيات في الدين، لذا يسوغ لهم الإنكار والتشديد على غيرهم من المخالفين لمجرد أي خلاف يشعرون أنه اقتحم علم الاعتقاد، ولعل ما قاله الشيخ عبد الرحمن السعدي يصب في أهمية التأكيد على هذا المنحى التقريري في منهج السلف الصالح عندما قال: «إن المتأولين من أهل القبلة الّذين ضلوا وأخطأوا في فهم ما جاء في الكتاب والسنة مع إيمانهم بالرسول واعتقادهم صدقه في كل ما قال، وأن ما قاله كان حقاً، والتزموا ذلك لكنهم أخطأوا في بعض المسائل الخبرية أو العلمية، فهؤلاء قد دلّ الكتاب والسنة على عدم خروجهم من الدّين، وعدم

---

(٥) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م])، ج ٢، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٦) انظر: أبو بكر الجزائري، **الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف** (الرياض: إدارة الطبع والترجمة بإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، وحامد أحمد بابكر، **الحجج الدامغة والبراهين الساطعة في جواز الاحتفال بالمولد النبوي الشريف** (الخرطوم: مكتبة الرد على الوهابيين، [د. ت.])، والكتابان يأتيان في سياقين مختلفين في تناول موضوع المولد النبوي.

الحكم لهم بأحكام الكافرين، وأجمع الصّحابة والتابعون ومن بعدهم من أئمة السلف على ذلك»[٧]. واليوم في عالمنا الإسلامي الكثير من المخالفات أساسها فقهي وتحوّل إلى مسألة اعتقادية قطعية، ومن تلك المسائل مسألة التوسل بالنبي عليه الصلاة والسلام، فالشيخ ناصر الدين الألباني وهو شيخ سلفي معروف ذكر في مقدّمته لشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العِزّ الحنفي حديثاً عن سبع مسائل هامّة، قال: كلها في العقيدة إلا الأخيرة منها[٨]. ويعني بالأخيرة ما قاله شارح الطّحاوِيّة من كراهِية التوسُّل بحقّ الأنبياء وجاهِهِم تبعاً لإمامه أبي حنيفة، لأن موضوع التوسُّل فقهيٌّ لا عَقدي، قد تكلّمت عنه جميع كتب المذاهب الفقهية على اختلاف أحكامها فيه، ودخل الموسوعات الفقهية باعتباره من المسائل الفرعيّة العملية التي تدخل في إطار البحث الفقهي، إلا أن هناك الكثير من أصحاب المدرسة السلفية يعدونها من مسائل الاعتقاد، ومثلها التبرك بالآثار النبوية، وحقوق الإمام وبيعته وطاعته وغيرها، وتتولد من هذه المسائل معارك طاحنة شديدة الوقع على المخالفين، ولعلها تذكرنا بما كان يحدث من صراع دام بين الحنابلة والمعتزلة وبينهم وبين الأشاعرة. وفتنة ابن القشيري عام ٥١٤هـ مثال واضح، فقد واجه أبو جعفر العباسي الحنبلي ابن القشيري لما وصفهم بأنهم مجسمة وحشوية؛ ما أدى إلى تعدي بعض الحنابلة عليه، ثم إلى إغلاق المدرسة النظامية بسبب المواجهات الدامية بين أتباعهما[٩]، فإغلاق المدرسة النظامية التي كانت جامعة الفقه وهدف طلاب العلم من كل المذاهب يعني وجود فتنة عقدية أريقت فيها الدماء، وربما أسهمت بعض فتاوى سلفية الحنابلة إلى تأزيم مواقف المذاهب ضدهم، ومن ذلك ما روي عن أبي حاتم بن خاموش فقيه أهل الري في عهد محمود بن سبكتكين أنه كان يقول: «من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم»[١٠]، ولا شك أن هذا الأمر مؤداه

---

(٧) عبد الرحمن السعدي، **الإرشاد في معرفة الأحكام** ([د. م.]: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ص ٢٠٧.

(٨) انظر: ابن أبي العز الحنفي، **مقدمة شرح الطحاوية** ([د. م.]: طبعة المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٥٥.

(٩) أبو الفرج بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١٧، ص ١٩١.

(١٠) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء** (بيروت: دار الرسالة، [د. ت.])، ج ١٧، ص ٦٢٥.

إلى مواجهة الخصوم بسبب شناعة التكفير للمخالف على أساس الانتماء المذهبي.

ويذكر ابن الأثير شاهداً آخر على تلك المواجهات العنيفة التي أخذت طابع المفاصلة العقدية، يقول (رحمه الله): «وفيها ـ أي سنة ٣٢٣هـ ـ عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون من دور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشْي الرجال مع النساء والصبيان، فإن رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو فإن فأخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة، وأرهجوا بغداد فركب بدر الخرشني وهو صاحب الشرطة عاشر جمادى الآخرة ونادى في جانبي بغداد في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين فلم يفد فيهم وزاد شرهم وفتنتهم واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم»[(١١)].

رابعاً: إشكالية تأثير الدرس العقدي على الفقهي من حيث غلبة الحسم والجزم في التحريم بشكل أكبر حتى لو لم يظهر دليل التحريم بنصه، أو في ذكر الوجوب بشكل أقل حتى لو لم يظهر دليل اللزوم بعينه، فالمشتغل بمسائل الاعتقاد يميل إلى حسم خلافه بالتحريم إذا كان في المسألة نهي دون أن يتحرج في إطلاق الحكم المانع بصورة جازمة لا تقبل التخفيف لأي خلاف وعدم التورع في ذكر التحريم المغلّظ في المتشابه من النصوص، بينما سلف الأمة كانوا يتورعون في إطلاق التحريم مع استقراره في فقههم ولكن لخوفهم من التألي على الله تعالى بالجزم بالتحريم، لهذا كانوا يستبدلون لفظة الكراهة بالحرام، أو لا يعجبهم، أوغيرها من الألفاظ، وقد نقل ذلك عن الإمام أحمد وغيره من السلف[(١٢)].

---

(١١) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٨، ص ٣٠٨.

(١٢) انظر: ابن مفلح المقدسي، **الفروع** ([د. م.]: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٦، =

وأعتقد أن سبب هذا التوجه في الجزم والقطع في الحكم على الوقائع والأشخاص والهيئات أساسه أمران:

ضعف الفقه وعدم التوسع فيه، لأن الفقه العالي يورث المرونة والتخفيف من الجزم في المسائل، بينما العقدي إلمامه بمسائل الاعتقاد محدود فيدرك أن الخارج عنها مخالف مذموم.

الشيخ العقدي يغلّب التعبد أكثر من التعليل، والأحوط في ذكر المسائل بدلاً من الاعتماد على أصل الحل والإباحة، فضلاً أن يُعمل مقاصد الشريعة الإسلامية الكلية.

إن الفقيه في الغالب ينظر للواقعة ويدخل النظر في فاعلها المكلف بالتبع، بينما العقدي يبدأ بحال المخالف واعتقاده ويدخل في التبع النظر في الواقعة التي فعلها، وهذا ما يجعل الأحكام متباينة بسبب اختلاف النظرين رغم ذاتية الواقعة.

هذه الإشكاليات السابقة وغيرها أعتقد أنها تسوّغ لنا ضرورة مراجعة وفحص خطابنا الفقهي وتداخل العقدي معه، وإعادة الاعتبار لمنهجية النظر في الاجتهاد بين ماهو كلي وأصل ثابت في الشرع وبين ما يقبل النظر ويسع فيه الخلاف ويتعدد فيه الرأي، وهذا سيسمح بوجود مناخ فقهي معتدل ومتسامح لا يفرض توجهاته على الجميع كقوالب جامدة تضطر البعض إما للمواجهة أو الانسحاب وفي كلا الأمرين سنفقد ثراءً علمياً وعطاءً معرفياً قد يسهم في علاج الكثير من معضلاتنا الحضارية.

= وابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** ([بيروت]: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٩ ـ ٤١.

التغيير بالإصلاح في المنهج السلفي

محمد بن إبراهيم السعيدي(*)

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن نهج نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

المنهج السلفي في التغيير بالإصلاح وحاجة الأمة إليه في حل أزماتها

مقدمة

السلفية ليست ديناً ولا مذهباً عقدياً أو مذهباً فقهياً، هكذا هي كما أفهمها وكما يفهمها أكثر المنتسبين إليها، ولذلك يحبون أن يُضيفوها إلى كلمة منهج عند الانتساب أو عند المباحثة، فيقولون: منهج السلف، والمنهج السلفي، وذلك حذراً منهم من أن تلتبس بالمذاهب فيظن أنها مذهب آخر أو طريقة في الدين محدثة، كما يُرَوِّج لذلك بعض خصومها. ولهذا المعنى عَيْنِه كره بعض أعيان الآخذين بهذا المنهج النسبة الى السلف أو السلفية خشية اتخاذها عَلَماً بديلاً عن السنة والجماعة أو أن تتخذ سنداً لدعوى افتراقهم عن السنة والجماعة؛ فمدلول السلفية مطابق لمدلول السنة والجماعة، فهما شيء واحد لا زيادة لأحدهما على الآخر في أصل الدلالة، وإنما احتيج إلى وصف السلفية لمَّا كَثُرالانحراف عن منهج أهل السنة وبقاء المنحرفين على الانتساب إليه حتى بلغ أنه لينتسب إلى السنة غُلاة الحلوليين والاتحاديين ممن لا يتفقون في مذاهبهم مع كتاب ولا سنة صحيحة ولا قول صاحب أو إمام معتبر.

(*) أكاديمي وكاتب وفقيه سعودي.

من هنا جاء هذا الانتساب إلى السلفية لِيُشير إلى الفرق بين من ينتمي إلى السنة وهو يفارقها في أصولها أو بعضها، ومن يلتزم بها في كل أصولها.

ولأن السلف من الصحابة (ﷺ) وتابعيهم وأئمة الإسلام في القرون الثلاثة الذين اجتمعت الأمة على تعديلهم والأخذ بأقوالهم، أقول لأن هؤلاء هم أزكى الناس وأبعدهم عن تهمة الانحراف عن الكتاب والسنة وقع الاختيار عليهم ليكونوا محل هذا الانتساب.

ولهذا فإن منهج السلف الصحيح هو الإسلام كما جاء به رسول الله (ﷺ) وكما فهمه عنه صحابته (ﷺ)، والسلفية الحقة هي الإسلام الحق وتحمل كل صفاته وخصائصه، لأنها تُمَثِّلُ الطريقة الصحيحة لاستنباط الأحكام من كتاب الله تعالى وسنة نبيه (ﷺ). فالسلفية بهذا الاعتبار تأخذ جميع خصائص الإسلام عقيدة وفقهاً، فالعقيدة ثابتة وقطعية وغير قابلة للزيادة أو النقص، والفقه محدد المصادر منضبط الأصول قابل للاختلاف وفق الضوابط المحددة في علمي أصول الفقه وأصول الحديث؛ كما تأخذ السلفية فكراً وعملاً بنظرة الإسلام للكون والحياة، ومن هذه النظرة تحدد مكان تعاليم الإسلام من هذا الكون وهذه الحياة.

نعم ليس كل مسلم سلفياً لأن الحقيقة المشاهدة تقول: إنه ليس كل المسلمين يأخذون الإسلام كما جاء به الرسول وكما فهمه الصحابة وتابعوهم، بل إن من المسلمين من يخالفون الصحابة في بعض مصادر التلقي، ومنهم من يخالفونهم في طرق الاستنباط، ومنهم من يخالفونهم في مجمل الاعتقاد ومنهم من يخالفونهم في تفاصيله.

أما الاختلاف في الظنيات من مسائل الفقه فهذا مما يحتمله المنهج السلفي كثيراً، بل أزعم أن الأصل في المنهج السلفي كونه أرحب الاتجاهات الإسلامية بالخلاف من هذا القبيل، إذ إن علماءه أكثر الناس دعوة إلى الدليل وتنفيراً لمن له أهلية النظر من التقليد.

مُكَوِّنات الرؤية السلفية للتغيير

وحين نتحدث عن المنهج السلفي في التغيير فإننا من هذا المنطلق

سوف نرجع إلى التأسيس الذي أوجزتُه آنفاً وعليه السلفيون قاطبة في:

أ ـ النظرة للكون والحياة.

ب ـ مجمل الاعتقاد.

ج ـ مصادر التلقي وطرق الاستنباط.

فهذه الأمور كلُها ولاشك، لا أقول: إنها مؤثرة في المنهج السلفي في التغيير، بل هي مُكَوِّنةٌ لهذا المنهج، إذ النظرة السلفية للتغيير ليست نظرة قشورية تنتج من مصلحة قائمة أو حاجة ملحة أو ردة فعل غير محسوبة أو ضغط حضاري مهيمن، بل هي نظرة لها مكونها الفكري وإن شئت فسمِّه الفلسفي الذي ينبعث من فهم صائب قطعاً لكل الأسئلة التي يتشاجر عليها فلاسفة الدنيا منذ أن وُجِدت الفلسفة حول الكون وصانعه وغايته والغاية منه ومبدئه ومنتهاه، ومحل الإنسان في هذا الكون وقدَرُه فيه وعلاقته بكل أجزائه؛ وهي نظرة لها مصدرها الإلهي الذي فصل أسباب التَّغَيُّرِ وطرق التغيير، ومصدرها النبوي الذي أكمل البيان بأقواله (ﷺ) وأفعاله التي أحدثت أعظم تغيير إصلاحي شهدته البشرية منذ وُجِدت، ولها أنموذجها التطبيقي الذي نجح كلياً وجزئياً، مما يؤهله ليكون مفسراً للنصين الإلهي والنبوي على حدٍ سواء.

وأتحدث بإيجاز عن مُكَوِّنات الرؤية السلفية للتغيير والإصلاح:

أولاً: النظرة السلفية للكون والحياة

النظرة الإسلامية الحقّة للكون والحياة ذات مسالك وشعب كثيرة وليس من الصواب طروقُها كلَّها في هذه العجالة، لكننا نتحدث عمَّا هو ألصق بموضوعنا وهو التغيير بالإصلاح.

هذا الكون الذي نعيش فيه ونعرف القليل عنه هو ـ بكل تفاصيله أرضنا وما عليها وما يحيط بها من كواكب وشموس وأحياء ـ مُسَخَّرٌ للإنسان، وهذا الأمر متقرِّرٌ في عدد من آيات القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٢، ٣٣]، وقال

سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]، وقال (ﷻ): ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

والآيات القرآنية في تسخير الكون وما فيه للإنسان كثيرة، قررت هذه الحقيقة إجمالاً في مواضع وتفصيلاً في مواضع أخر.

وهذا التسخير منه ما لا يُدرك الإنسان كيفيته كتسخير الكواكب والنجوم البعيدة، والكائنات المتوارية في أعماق المحيطات والأحياء الدقيقة التي كان الإنسان إلى أمد قريب يجهل حقيقة وجودها، وكذلك المخلوقات الضارة كالحيوانات المفترسة والزواحف السامة والجراثيم القاتلة، ومنه ما يُدرك الإنسان كيفيته كتسخير الدواب والفُلك التي تجري في البحر، ومنه ما لا يُدرك الإنسان إلا شيئاً يسيراً من كيفية تسخيره له، كالشمس والقمر وبعض النجوم والبحار والمحيطات والغازات المحيطة بالأرض. وكلما تقدم الإنسان في اكتشاف الكون المحيط به انكشفت له بعض آيات الله تعالى في هذا التسخير العجيب: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وهذا التسخير من الله لسائر الموجودات للإنسان مرتبط بتقديرات دقيقة محكمة، فإذا اختل شيء منها ظهر بقدر ذلك الاختلال فساد في الحياة: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٨]، **وجاءت آيات خاصة تثبت التقدير في الأرزاق والمياه خاصة:** ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧].

ومن الحِكَم وراء هذا التسخير للإنسان وهذا التقدير الدقيق تهيئة هذه الأرض لتكون لثلاثة أمور هي:

- ابتلاء الإنسان.

- الاستعباد لله تعالى.

- عمارة الإنسان للأرض.

ونتحدث **أولاً عن الابتلاء**: فقد خُلِق الإنسان في هذه الأرض ليُبتَلى. والابتلاء جاء في القرآن لغايات مختلفة اقتضتها حكمة الله (ﷻ)، منها التمحيص ومنها الاستدراج ومنها العقوبة ومنها الاختبار.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ﴾ [هود: ٧].

﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٠].

﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

ويتكرر وضع قضية الابتلاء نصب عيني المتدبر في كثير من المواضع في القرآن الكريم، فلا يكاد تخلو من ذكره تلك الآيات التي تتحدث عن الأمم السابقة ودعوة أنبيائهم لهم، أو الآيات التي تتحدث عمَّا يُلمُ بالأفراد أو بالأمم من كوارث، سواء أكانت طبيعية أم من بأس الإنسان بالإنسان.

وتُصرِّح الآيات كثيراً بأن جناية الإنسان على نفسه وهدم استعباده لله (ﷻ) أحد الأسباب فيما يحل به من كوارث: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢].

كما تصرح الآيات بأن الاستعباد لله (ﷻ) أحد أسباب ما تنعم به الأمم من رخاء: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

والناظر في الأرض وما يحيط بها من مُسَخَّرات بأمر الله تعالى لهذا الإنسان يجد أنها مهيأة تماماً لتحقيق الابتلاء الذي قدره الله تعالى كمحرك لتاريخ الإنسان وتقلبات أحواله.

أما الحكمة الثانية من ذلك التسخير والتقدير فهي: أن تكون هذه الأرض مُهيأة لاستعباد الإنسان لله فيها، فبنو آدم عبيدٌ لله اضطراراً، لا فضل لهم في ذلك على سائر مخلوقات الله تعالى في هذه الأرض ولا في غيرها: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، وهذه العبودية الاضطرارية تقتضي وجود ما يجعل الانقياد لها ظاهراً في جوانح الإنسان وعلى جوارحه من خضوعٍ وخوف ورجاء، وما يقتضيه الوجود أو العدم لهذه الأوصاف من إصلاحٍ في النفس وفي الأرض وبين الناس أو عكس ذلك، وحين نتأمل كلَّ ما في الأرض من تقدير وما يجري عليها من أقدار نزداد يقيناً بأن هذا الاستعباد الاضطراري لله (ﷻ) مُراد في كل خلق على هذه الأرض وما يُحيط بها، وهذا الاستعباد هو الحق الظاهر الدامغ وما سواه الباطل الزاهق، وقد عنته الآيات في قوله (ﷻ): ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٦ ـ ١٨][١] قال أبو حيان الأندلسي: **(إِنمَا أَنْشَأَ الله هَذَا الْعَالَمَ الْعُلْوِيَّ الْمُحْتَوِيَ عَلَى عَجَائِبَ مِنْ صُنْعِهِ وَغَرَائِبَ مِنْ فِعْلِهِ، وَهَذَا الْعَالَمَ السُّفْلِيَّ وَمَا أَوْدَعَ فِيهِ مِنْ عَجَائِبِ الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ وَالْمَعَادِنِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْهَوَاءِ وَالسَّحَابِ وَالرِّيَاحِ عَلَى سَبِيلِ اللَّعِبِ بَلْ لِفَوَائِدَ دِينِيَّةٍ تَقْضِي بِسَعَادَةِ الْأَبَدِ أَوْ بِشَقَاوَتِهِ، وَدُنْيَاوِيَّةٍ لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى)**[٢].

أما ما يختص به الإنسان من بين سائر الكائنات على هذه الأرض فهو العبادة الاختيارية، أي: أن يكون الإنسان عبداً لله اختياراً، وهذه خصيصة لا يشارك الإنسان فيها سوى الجان. ومفهوم العبادة الاختيارية الذي يطرحه الإسلام كما يُعبر عنه أكثر علماء المدرسة السلفية تأثيراً في عصرنا وهو شيخ الإسلام ابن تيمية: **(اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة)**[٣].

---

(١) في تفسير الجلالين، الحق في هذه الآية: الإيمان، ج ١، ص ٤٢١ (القاهرة: دار الحديث)، وقال القرطبي ـ بعد أن نكر أقوالاً في معنى الحق ـ وقيل: أراد بالحق الحجة، ج ١١، ص ١٨٧ (دار الفكر).

(٢) أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي، **البحر المحيط**، ج ٧، ص ٤١٥.

(٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **العبودية**، تحقيق: محمد زهير الشاويش، ط ٧ =

وهذا المعنى الكبير للعبادة يجعلها صادقة على كل ما توجه العبد به لله (ﷻ) مما يُحبه الله تعالى، وبذلك لا تدخل فيه الشرائع من الواجبات والمستحبات، بل يدخل فيه كل إصلاح في هذه الأرض شريطة أن لا يتعارض مع أمر الله ونهيه، لأنه إن عارضهما لم يعد إصلاحاً.

والأرض بما سُخِّرَ فيها للإنسان من مخلوقات أفضل ما تكون ميداناً لتسابق الناس في هذا مجال الاستعباد لله (ﷻ) أو تماديهم في الإعراض عنه.

والأرض بما فيها مُسَخَّرةٌ أيضاً لإثابة الأمم التي تختار منهج الله تعالى، ومسخرة أيضاً لعقوبة الأمم التي تُعرض عن منهج الله تعالى، وكذلك مسخرة لما قدَّره الله تعالى من استدراج الأمم المُعْرِضَةِ حتى يحق عليها القول، وابتلاء الغافلة حتى يتم تمحيصها ورجوعها لكلمة الله تعالى.

الحكمة الثالثة من حِكَم التسخيرِ من الله تعالى والتقدير في هذه الأرض: هو عمارة الإنسان لها، وهذه الخصيصة ينفردُ بها الإنسان فلا يُشاركه فيها حتى الجان الذين يشتركون معه في عبادة الله تعالى اضطراراً واختياراً.

وقد جاء النص على هذه الحكمة فيما حكاه القرآن عن نبي الله صالح (عليه السلام) في موعظته قومه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

وجاء الأمر بعمارة الأرض في سياق الامتنان بتذليلها للإنسان وحثه على المشي في مناكبها واستخراج أرزاقه (ﷻ) فيها: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

وجاء في سياق بيان علة نسخ إيجاب قيام الليل: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠].

= ([د. م.]: المكتب الإسلامي، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص ٤٤.

والذين يضربون في الأرض هم التجار الذين يجلبون الأرزاق من بلد إلى بلد، قال القرطبي: (سَوَّى الله تعالى في هذه الآية بين درجة المجاهدين والمكتسبين المال الحلال للنفقة على نفسه وعياله)[٤].

فعمارة الأرض أعم من البناء عليها بل تشمل زراعتها والمتاجرة في أرزاقها واستخراج كنوزها وصناعة ما ينفع الناس فيها.

النظرة للحياة

وحياة الإنسان في هذه الأرض بالرغم من كل ما سُخِّر له فيها إنما هي عاجلة فانية قصيرة جداً، ومنحُ الله إياها للإنسان وإعطاؤه فيها القدرة على الاختيار والتمييز إنما كان للاختبار كي يفوز بالحياة الطيبة الخالدة إن أحسن الاختيار والعمل ويُلَقَّى حياة الشقاء إن أساء الاختيار والعمل، فهي دار ممر وليست دار مقر، ولهذا وصف الله القرآن الحياة على هذه الأرض بأنها الدنيا، ولم يرد ذكرُها في القرآن إلا متبوعة بالتزهيد فيها والتقليل من شأنها، ولم يرد ذكرها مُعَظمة بل ولا ممدوحة أبداً، ولا يُعَظِّمُ شأنها ويُعلي من قدرها سوى من لا يعرف حقيقتها ولا يُعِدُّ لما بعدها: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۘ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢].

﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢].

﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَـٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَـٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

إذاً فمكانة الحياة الدنيا إنما تأخذها بالمقدار الذي ينجح فيه الإنسان في السلوك إلى الآخرة من خلالها، وكُل ما في هذه الحياة من مُسَخَّرات لا تُساعد الإنسان في هذا الاختبار الخطير لا قيمة لها: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَـٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ۝ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ۝ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ

---

(٤) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.)، ج ١٩، ص ٥٢.

ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٣٣ ـ ٣٥].

وهذه النظرة للحياة الدنيا لا تتناقض أبداً مع الحكمة التي عَدَدْنا قبل قليل ثالثة من حكم خلق الإنسان في هذه الأرض وهي عمارتها، وذلك لأن عمارة الأرض بما يُصلِحُها على وفق أمر الله تعالى واجتناب نهيه وصفٌ مستقر من أوصاف العبادة، وسوف يأتي الحديث عنه مستقلاً.

ثانياً: مُجمل الاعتقاد

هذا هو المُكَوِّن الثاني من مكونات النظرة السلفية للتغيير، وحين نقول: مُجمل الاعتقاد فنعني به ما تحصل به معرفة العبد للدين، وبجهله أو جهل بعضه يكون جاهلاً بحقيقة الدين، وكل ذلك يُسميه البعض أصول الدين.

وطريقة السلف في مجمل اعتقادهم أيسر الطرق وأكملها، وأصفاها وأبعدها من التكلف وأقدرها على مواءمة جميع العقول على اختلافها وأسرعها في مخالطة حشاشات القلوب والتأثير فيها.

ولا غرو فليس فيها زيادة عمَّا جاء به الرسول (ﷺ) وأمره الله بتبليغه للأبيض والأحمر.

ولهذه الخصال التي يتميز بها اعتقاد السلف لم يكن الإصلاح الصحيح الذي تنتهي إليه الآمال ليكون إلا إن انطلق من معتقدهم وتكون على أساس رؤيتهم.

ولما لم يكن المجال مَعْرِضاً لسرد اعتقادهم أكتفي بأشد مسائله مِساساً بالتغيير والإصلاح، وأولها: الإيمان فهو عندهم قول وعمل واعتقاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ويتفاوت الناس فيه، لا خلاف بين السلف في ذلك[٥].

وقد ربط القرآن الكريم بين الإيمان والعمل وبين التغيير والإصلاح في عدد من المواضع في كتاب الله تعالى، منها قوله (ﷻ): ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ

---

(٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم (الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج ٧، ص ٣٠٨.

ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

وثاني المسائل العقدية: توحيد الإلهية: وهو إفراد الله (ﷻ) بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة قولاً وعملاً، ونفي العبادة عن كل ما سوى الله تعالى كائناً من كان، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦] وقال تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] **وغير ذلك من الآيات، وهذا قد وفت به شهادة أن لا إله إلا الله**[٦].

وتأتي علاقته بالإصلاح أيضاً من كون الله تعالى رتب وعده بالتمكين والإصلاح عليه، كما في الآية السابقة من سورة النور ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾ وكما في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ۝ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ [هود: ٢ ـ ٣].

قال في تفسير المنار: «**فَالْقَاعِدَةُ الْمُقَرَّرَةُ فِي الْقُرْآنِ: أَنَّ الْإِيمَانَ الصَّحِيحَ وَدِينَ الْحَقِّ سَبَبٌ لِسَعَادَةِ الدُّنْيَا وَنِعْمَتِهَا بِالْحَقِّ وَالاسْتِحْقَاقِ، وَأَنَّ الْكُفَّارَ قَدْ يُشَارِكُونَهُمْ فِي الْمَادِّيِّ مِنْهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى فِيهِمْ مِنْ سُورَةِ الْأَنْعَامِ [٤٤]: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ فَذَلِكَ الْفَتْحُ ابْتِلَاءٌ وَاخْتِبَارٌ لِحَالِهِمْ، كَانَ أَثَرُهُ فِيهِمْ فَرَحَ الْبَطَرِ وَالْأَشَرِ بَدَلاً مِنَ الشُّكْرِ، وَتَرَتَّبَ عَلَيْهِ الْعِقَابُ الْإِلَهِيُّ فَكَانَ نِقْمَةً لَا نِعْمَةً، وَفِتْنَةً لَا بَرَكَةً**»[٧].

---

(٦) حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، **أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة**، تحقيق حازم قاضي، ط ٢ (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص ١٩.

(٧) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ج ٩، ص ٢٣.

وثالث المسائل الاعتقادية: توحيد الربوبية وهو الإقرار الجازم بأن الله تعالى رب كل شيء ومليكه وخالقه ومدبره والمتصرف فيه[8] وهذا النوع من التوحيد من أعظم ما يكون أثراً على الإنسان، لأن من يؤمن بوحدانية الله تعالى في تصرفه وتدبيره لهذا الكون لم يعبد الله تعالى إلا بما شرع، ولم يبتغ الإصلاح في الأرض إلا بما يوافق شريعة الله تعالى من فعل ما أمر به واجتناب ما نهى، ومن كان هذا نهجه فهو أبعد ما يكون عن الإفساد في الأرض، لأن من لا تُسَيِّرُه هذه الحقيقة سواء أكان فرداً أم أمة، فإنه بلا شك سوف يتيه في البحث عن الصواب في مناهج الإصلاح، فإن اختار منها ما يبعد عن مُراد الله في خلقه فإنه بلاشك واقع في الإفساد في الأرض شاء أم أبى، وهذا يُفسر ما تنغمس فيه البشرية من مظاهر الفساد والإفساد بالرغم مما هي عليه من التمدن، الأمر الذي يُجَلِّي للناس التمايز الكبير بين الإصلاح والمدنية.

فقد نعمت أمم كثيرة بالمدنية على مدى التاريخ لكن حظها من الإصلاح كان قليلاً وذلك لبغيها عن المنهج الحق وغياب أثر توحيد الربوبية في أعمالها.

فالمدنية التي كان يعيشها الثموديون لم تكن إصلاحاً كما نص على ذلك القرآن الكريم: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ ۞ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَٰلِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۞ إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۞ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۞ وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ أَتُتْرَكُونَ فِى مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ ۞ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ۞ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ ۞ وَتَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا فَٰرِهِينَ ۞ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۞ وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ۞ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٤١ ـ ١٥٢].

ورابع المسائل الاعتقادية: الإيمان بالقضاء والقدر، فالسلف على أن العبد فاعلٌ حقيقة وله مشيئةٌ وقدرة وإرادة وبذلك كلفه الله تعالى بالعمل، وجزاه عليه إن خيراً فخير وإن شراً فشر: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة:

(٨) الحكمي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٣.

١٠٥]، ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ * وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨].

وكل ما يفعله العبدُ وما يشاؤه وما يقدر عليه لا يخرج عن مشيئة الله تعالى وقدرته وإرادته ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا * يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمَۢا﴾ [الإنسان: ٣٠ ـ ٣١].

وكلُ ذلك مما تضمنه علمُه (ﷻ)، عَلِمَهُ وكتبه: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥].

فكل ما يعمله العبد في حياته هو مما أمكنه الله (ﷻ) من فعله بخلقه سبحانه الفعل للإنسان وخلقه القدرة على الاختيار فيما يفعله، وكل ذلك مما علمه سبحانه وقدَّره، فالتقدير لا يعني الجبر، وإنما هو مقتضى العلم، وكل ذلك شهدت له آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة الصريحة[٩].

وخلق الله (ﷻ) سنناً كونية، يجب مراعاتها في مشاريع الإنسان للإصلاح، ومنها:

أثر أعمال البشر في ما يصيبهم أفراداً وجماعات من مصائب وكوارث وخسائر: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ [الشورى: ٣٠]، ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [آل عمران: ١٦٥].

إن ما يقسمه للأمم من نعيم دنيوي دائر بين الابتلاء والاستدراج والإملاء: ﴿وَأَمَّا ٱلۡقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبٗا * وَأَلَّوِ ٱسۡتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسۡقَيۡنَٰهُم مَّآءً غَدَقٗا * لِّنَفۡتِنَهُمۡ فِيهِۚ وَمَن يُعۡرِضۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِۦ يَسۡلُكۡهُ عَذَابٗا صَعَدٗا﴾ [الجن: ١٥ ـ ١٧]. ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤]، ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ خَيۡرٞ لِّأَنفُسِهِمۡۚ إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗاۚ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [آل عمران: ١٧٨].

---

(٩) راجع في ذلك: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).

وما يقسمه سبحانه من مصائب وكوارث ونكبات دائر أيضاً بين الابتلاء والتمحيص والعقوبة: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۞ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥ - ١٥٦]. ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢].

فكل إرادة أو عمل يُبْتغى به الإصلاح ولا يُعتبر فيه بالموقف الصحيح من القضاء والقدر وهذه السنن الكونية لا يُمكن أن يكون إصلاحاً صحيحاً أبداً، وكل جانب صالح يظهر في نتائجه فلا بد أن ينبثق عنه فساد أعظم منه والله أعلم.

ثالثاً: مصادر التلقي وطُرق الاستنباط

مصادر التلقي وطرق الاستنباط في المنهج السلفي إحدى مكونات ذلك المنهج في التغيير بالإصلاح، فمصدرية كتاب الله تعالى للشريعة مُسلمة قد لا يختلف فيها السلفيون مع غيرهم، أما مصدرية السنة فهي موضع خلاف بين أتباع مدرسة السلف وعدد من المدارس المنتسبة إلى الإسلام، ولن أذكر آراء هذه المدارس هنا، لكنني أحب أن أشير إلى أنها لا تتفق فيما بينها على رؤية واحدة، فمن منكرين لحجية السنة أصلاً، وآخرين مشككين في صحة النقل جملة وتفصيلاً، وفئة ثالثة اعترفت بالسنة وبصحة النقل لها في الجملة كما هو مذهب السلف في التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، لكنهم مع ذلك لا يرون كل السنة حجة بل جعلوا القسم الأكبر منها لا حجة فيها لأنه ليس تشريعاً[(١٠)].

والحق الذي عليه سلف الأمة، بل وجماهير خلفها من أهل السنة أن

---

(١٠) راجع هذه المقولات في: مصطفى بن حسني السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع**، ط ٣ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، وفتحي عبد الكريم، **السنة تشريع لازم ودائم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

كل سنة رسول الله (ﷺ) إنما هي للتشريع، قولاً كانت أم فعلاً أم تقريراً، ولا تخرج إفادتها عن الأحكام الخمسة التي أجمع العلماء عليها، وهي الإيجاب والاستحباب والكراهة والتحريم والإباحة(١١).

يدخل في ذلك أفعاله (ﷺ) سواء أكانت جبلية أم عرفية أم غير ذلك، وجميع ما صدر عنه (ﷺ) من قول أو فعل أو تقرير في جانب العبادات أم المعاملات أم فيما يتعلق بأمور الدنيا وسياسة الناس وما ورد عنه من أحاديث في الطب وغيرها. والخلاصة أن سيرته (ﷺ) بكل تفاصيلها تشريع، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٥]، وكذلك عموم الآيات الآمرة بالاتباع، والآيات المبينة لمكانة سنة النبي (ﷺ) من القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وأيضاً فهذا هو المعروف من شأن الصحابة (رضي الله عنهم)، فلم يكونوا يفرقون بين أقواله أو أفعاله (ﷺ)، بل كان كلها شرعاً متبعاً(١٢).

أما عن علاقة تقسيم السنة بما نحن بصدده من الإصلاح، فيظهر من كون الإصلاح لا يتم إلا وفق سنته (ﷺ)، ومن استبعد شيئاً من السنة فإنما استبعد فريقاً لا غنى عنه من قواعد الإصلاح والمرشدات إليه، كمن استبعد بعض الحدود والعقوبات الشرعية بحجة كونها مصلحية أو تاريخية ولسنا ملزمين فيها بالتشريع، أو من استبعد بعض أحكام المعاملات المالية بحجة أن السنة فيها ليست ملزمة، أو استبعد بعض الأخلاق والآداب بحجة أن الرسول إنما فعلها استجابة للعرف ليس أكثر، فهذا المنهج الذي يصل بالمسلم إلى أن يجعل العمل بالسنة تشهياً وليس شرعاً ملزماً لا يصل به المسلمون إلى الإصلاح أبداً، بل هو منهج نحو تحريف الدين وإبعاده عن الحياة اليومية العامة والخاصة.

---

(١١) عبد الغني عبد الخالق، **حجية السنة**، ص ٧٨.

(١٢) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** ([بيروت]: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

ويدخل في الحديث عن مصادر التلقي: طريقُ التلقي وهم الصحابة (ﷺ) أجمعين، والذين لا تثبت السنة إلا مع القول بأمانتهم عليها وعدالتهم في روايتها، وهم أول من طبقها وفسرها وأقامها في النفوس والأمصار.

أما طرق الاستنباط فهي أخذ أحكام الشريعة من مصدريها الأصليين الكتاب والسنة باستخدام قواعد الاستنباط المقررة في علم أصول الفقه وتلك القواعد الأصولية ـ وأخص ما تعلق منها بالاستنباط ـ مستفادة من استقراء فهم العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ووفق فهمهم، والصحابة (ﷺ) هم خيرة العرب عدالة وفصاحة وذكاء وفهماً، لذلك كان تتبع طريقتهم في فهم نصوص الشريعة واستخراج القواعد المنظمة لفهم النصوص من خلالها هو المنهج الصحيح الذي وفق الله تعالى الأمة إليه ليحفظ لها دينها الذي هو عصمة أمرها.

أما قواعد أصول الفقه التي لا تتعلق مباشرة بالاستنباط من النص، وهي التي تتضمنها مباحث الإجماع والقياس، والاستصحاب والاستصلاح والاستحسان، وقول الصحابي، فهي قواعد ثبتت لدى من يعتبرها من الأئمة بنصوص الوحيين، وهي تدل على أن عملية إصدار الأحكام في الشريعة الإسلامية مبنية على أسس علمية شكلت بناء قوياً لحفظ الشريعة الإسلامية منذ عصور نشأتها.

ووجه علاقة طرق الاستنباط بالإصلاح: أننا حين نُقرر أن طريق الإصلاح هو المنهج الذي اختطه لنا الكتاب والسنة، فلا بد أن يكون لدينا منهج علمي محدد لاستنطاق الكتاب والسنة عن مكنوناتهما واستشراف المستقبل من خلالهما ومعالجة الأخطاء من خلال اتباع أمرهما ونهيهما.

وهنا نكون قد انتهينا من إيجاز المكونات للرؤية السلفية للإصلاح.

الرؤية السلفية للإصلاح

الإصلاح مهمة الأنبياء والرسل ومقصد الشرفاء في كل زمان ومكان، وادعاؤها لأناس بعينهم ذوي سمة مخصوصة أو اتجاه بعينه من أظهر معالم الجهل والاغترار أو سوء المقصد عند من يقول به، فلا يوجد شريف النفس على وجه الأرض منذ أن أوجد الله الإنسان عليها إلا وهو داع إلى الإصلاح فيها.

لا أستثني من ذلك مؤمناً أو كافراً، فكلهم يبتغي الإصلاح وإن أخطأه، وإنما أستثني وضعاء النفوس ممن يحكُم تصرفاتِهم كبرُهم وعنادُهم أو يغلبهم حبهم لأنفسهم فلا يرون في خلق الله إلا منافسين لهم على ما أوجد الله في هذه الأرض من متاع الحياة الدنيا.

هذا من حيث المقصد، أما إصابةُ الغاية وسلوكُ المنهج القويم إليها فليست إلا للأنبياء والمرسلين ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم.

وكل سبيلٍ غيرِ سبيلهم في ابتغاء الإصلاح مآله إلى الإفساد التام وإن أظْهَر في مرحلةٍ من مراحله شيئاً أو أشياء من معالم الإصلاح الدنيوي الذي ربما اغتر به من اقتصر نظرُه عليه أو ركنت نفسه إليه.

دعونا نقفُ قليلاً مع مصاديق ذلك في كتاب الله (ﷻ)، فهاهو يحكي عن شعيب عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، ويخبر تعالى أن الإصلاح دعوة الرسل: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِىۙ فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥].

وهو وصية موسى لأخيه هارون، رسولان يوصي أحدهما الآخر: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

هذا عن الرسل. أما أتباعهم فمن الإخبار عن حالهم في الإصلاح قوله (ﷻ): ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨].

أما كون الكافرين والمنافقين يريدون الإصلاح ويخطئونه لابتعادهم في ذلك عن منهاج الرسل، فمن أدلة ذلك قول الله (ﷻ): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١١ ـ ١٢].

إذاً فقصد الإصلاح غاية لا تنفك عن النفس الإنسانية بصرف النظر عن دينها وانتمائها الفكري أو السياسي سوى من استثنينا آنفاً، ذاك أن قصدَ الإصلاح مقترن بواحدة من المعارف الضرورية لديه وهي كونه مُستَعمَراً في

هذه الأرض فِطْرَةً: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وأن ما تنتهي إليه جهوده فيها آيلٌ لا محالة لوارثه، لهذا تجده حريصاً على الإصلاح قلِقاً من المستقبل، متوجِساً من التغيير، ثقيل الخُطوة إليه إلا ما يكون ممن قدمتُ استثناءهم من قصد الإصلاح في بداية القول، فهؤلاء يجدون في الكبر وحبّ الذات والغرورِ ما يَحُولُ بين أذهانهم وبين القلق من القادم والتوجس من التغيير ويجعل خطاهم سريعة إلى ما يحقق أهواءهم دون اعتبار لأمر آخر.

من هم المفسدون في الأرض؟

والمفسدون في الأرض صنفان:

أولهما: من يسعى إلى الإفساد عُنوة وقصداً، ويكونون أفراداً وأمماً.

ومما ذكره القرآن مثالاً للأفراد قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ...﴾ [المائدة: ٣٣]، ومثلهم كافة المجرمين من السراق والقتلة والخونة وغيرهم.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۞ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥].

ومثله: كلُ من يتحدثُ بما يَغُرُّ الناسَ فيه ثم يخالفهم قاصداً بذلك إفساد أرضهم ومقدراتها وذرياتهم.

روى الطبري في «تفسيره»: عن أبي معشر نجيح «قال: سمعت سعيداً المقبري يذاكر محمد بن كعب القرظي، فقال سعيد: إن في بعض الكتب: إن لله عباداً ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم أمر من الصَّبِر [عُصارة شجر مر]، لبسوا للناس مسوك الضأن من اللين، يجترون الدنيا بالدين، قال الله تبارك وتعالى: أعليَّ تجترئون! وبي يغترون! وعزتي لأبعثن عليهم فتنة تترك الحليم منهم حيران. فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله جل ثناؤه. فقال سعيد: وأين هو من كتاب الله؟ قال: قول الله (ﷻ): ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢٠٤] الآية. فقال سعيد: قد عرفتَ فيمن أنزلت هذه الآية!

فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل ثم تكون عامة بعدُ»[١٣].

قال ابن كثير: «وهذا الذي قاله القرظي حسن صحيح»[١٤] ونقل الطبري عن قتادة في قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤]: «شديد القسوة في معصية الله، جَدِل بالباطل، وإذا شئتَ رأيته عالم اللسان، جاهلَ العمل، يتكلم بالحكمة، ويعمل بالخطيئة»[١٥].

وتجد في الحياة نماذج كثيرة من هؤلاء المفسدين، يغتر الناس بألسنتهم وهيئاتهم، وحقيقة أمرهم إفساد الدنيا والدين.

ومن هؤلاء شياطين الإنس الذين أمرنا الله بالاستعاذة منهم في سورة الناس.

وبين سبحانه بعض علاماتهم في كتابه الحكيم، ومنها: الجدال بغير علم، والاستكبار على أهل الحق والخير: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ * ثَانِيَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُۥ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ * ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الحج: ٨ ـ ١٠].

وما تقدم حديث عمَّن يسعى في الأرض فساداً عُنوَةً وقصداً من الأفراد.

ومما ذكره القرآن مثالاً للأمم قوله سبحانه واصفاً اليهود: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: ٦٤].

ومثلهم كلُّ أمةٍ تجعلُ طريقها لبناء نفسها عبر تحطيم الآخرين وإذلالهم وتضييق حياتهم بل والسير على جثثهم إن استطاعوا.

وفي التاريخ والعصر الحاضر نماذج كثيرة جداً لهذه الأمم.

الصنف الثاني: من يفسدون لا عنوةً ولا قصداً.

---

(١٣) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تفسير آي القرآن** ([د. م.]: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٣٣.

(١٤) أبو الفداء محمد بن إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** ([د. م.]: دار طيبة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ج ١، ص ٥٦٣.

(١٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٦.

وهؤلاء فئات شتى لكن الذي نرى الوقوف عنده: من يريد الإصلاح لكن باتباع غير سبيل الله تعالى الذي به أمر، ولهذا جاء في وصية موسى لأخيه هارون عليهما على نبينا وعليهما أفضل الصلاة وأتم التسليم: ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وهو تذكير من موسى لأمر الله تعالى لهما: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٨٩].

قال ابن عاشور في تفسيره لآية الأعراف: (فَإِنَّ سِيَاسَةَ الْأُمَّةِ تَدُورُ حَوْلَ مِحْوَرِ الْإِصْلَاحِ، وَهُوَ جَعْلُ الشَّيْءِ صَالِحاً، فَجَمِيعُ تَصَرُّفَاتِ الْأُمَّةِ وَأَحْوَالِهَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ صَالِحَةً، وَذَلِكَ بِأَنْ تَكُونَ الْأَعْمَالُ عَائِدَةً بِالْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ لِفَاعِلِهَا وَلِغَيْرِهِ، فَإِنْ عَادَتْ بِالصَّلَاحِ عَلَيْهِ وَبِضِدِّهِ عَلَى غَيْرِهِ لَمْ تُعْتَبَرْ صَلَاحاً، وَلَا تلبث أن تؤول فَسَاداً عَلَى مَنْ لَاحَتْ عِنْدَهُ صَلَاحاً، ثُمَّ إِذَا تَرَدَّدَ فِعْلٌ بَيْنَ كَوْنِهِ خَيْراً مِنْ جِهَةٍ وَشَرّاً مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى وَجَبَ اعْتِبَارُ أَقْوَى حَالَتَيْهِ فَاعْتُبِرَ بِهَا إِنْ تَعَذَّرَ الْعُدُولُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ مِمَّا هُوَ أَوْفَرُ صَلَاحاً، وَإِنِ اسْتَوَى جِهَتَاهُ أُلْغِيَ إِنْ أَمْكَنَ إِلْغَاؤُهُ وَإِلَّا تَخَيَّرَ، وَهَذَا أَمْرٌ لِهَارُونَ، جَامِعٌ لِمَا يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ عَمَلُهُ مِنْ أَعْمَالِهِ فِي سِيَاسَةِ الْأُمَّةِ)(١٦).

فابن عاشور رحمه الله تعالى يؤكد على أن المقصود بالإصلاح هنا شامل للإصلاح في جانب إدارة الأمة وسياستها، ولا يقتصر على الإصلاح في الحُكم بين الناس أو الإصلاح في جانبه العِبَادِي؛ كما يؤكد أيضاً على تنبيه الآية لقضيتين مهمتين:

الأولى: أن المنهي عنه ليس الفساد وحسب، بل كل ما يؤدي إلى الفساد، ولذلك عبرت الآية بالسبيل وهو الطريق.

الثانية: أن المفسد قد يدعو إلى ما يظن فيه الخير فلا ينبغي سلوك طريق المفسد حتى لو أظهر لنا أداءه للخير، لأن الصلاح سبيل المفسد إنما هو تغرير وليس حقيقياً.

---

(١٦) محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٩، ص ٨٧.

قال (رَحِمَهُ اللهُ): «وَالإتْبَاعُ أَصْلُهُ الْمَشْيُ عَلَى خِلْفِ مَاشٍ، وَهُوَ هُنَا مُسْتَعَارٌ لِلْمُشَارَكَةِ فِي عَمَلِ الْمُفْسِدِ، فَإِنَّ الطَّرِيقَ مُسْتَعَارٌ لِلْعَمَلِ الْمُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ، وَالْمُفْسِدُ مَنْ كَانَ الْفَسَادُ صِفَتَهُ، فَلَمَّا تَعَلَّقَ النَّهْيُ بِسُلُوكِ طَرِيقِ الْمُفْسِدِينَ كَانَ تَحْذِيراً مِنْ كُلِّ مَا يُسْتَرْوَحُ مِنْهُ مَآلٌ إِلَى فَسَادٍ، لِأَنَّ الْمُفْسِدِينَ قَدْ يَعْمَلُونَ عَمَلاً لَا فَسَادَ فِيهِ، فَنُهِيَ عَنِ الْمُشَارَكَةِ فِي عَمَلِ مَنْ عُرِفَ بِالْفَسَادِ، لِأَنَّ صُدُورَهُ عَنِ الْمَعْرُوفِ بِالْفَسَادِ، كَافٍ فِي تَوَقُّعِ إِفْضَائِهِ إِلَى فَسَادٍ. فَفِي هَذَا النَّهْيِ سَدُّ ذَرِيعَةِ الْفَسَادِ، وَسَدُّ ذَرَائِعِ الْفَسَادِ مِنْ أُصُولِ الإِسْلَامِ، وَقَدْ عُنِيَ بِهَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ وَكَرَّرَهَا فِي كِتَابِهِ وَاشْتُهِرَتْ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ فِي أُصُولِ مَذْهَبِهِ.

فَلَا جَرَمَ أَنْ كَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢] جَامِعاً لِلنَّهْيِ عَنْ ثَلَاثِ مَرَاتِبَ مِنْ مَرَاتِبِ الْإِفْضَاءِ إِلَى الْفَسَادِ وَهُوَ الْعَمَلُ الْمَعْرُوفُ بِالانْتِسَابِ إِلَى الْمُفْسِدِ، وَعَمَلُ الْمُفْسِدِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِمَّا اعْتَادَهُ، وَتَجَنُّبُ الاقْتِرَابِ مِنَ الْمُفْسِدِ وَمُخَالَطَتِهِ»(١٧).

والنظرة القرآنية إلى الإصلاح تعني معالجة كل فساد يطرأ على هذه الأرض ولا تقتصر فيه على جانب محدد من جوانب الحياة، فهو يدخل في الجانب الاجتماعي، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨].

والجانب السياسي، وقد ورد النص بخصوص النزاع العسكري بين مكونات المجتمع المسلم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

وجانب درء المفاسد التي قد تمس وحدة المجتمع المسلم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].

---

(١٧) المصدر نفسه ص٨٨.

وفي جانب حفظ الدين علماً وعملاً: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

وفي جانب عمارة الأرض بما يصلحها وتقدمت الإشارة إلى الآيات الواردة في ذلك.

والشاهد من كل ذلك: أن النظرة القرآنية للإصلاح ليست شاملة لخيري الدنيا والآخرة في النفس والمجتمع والمكان والزمان وحسب، بل نظرة تجعل الإصلاح في جميع هذه الجوانب وحدة غير منفصل بعضها عن بعض.

معنى ذلك أن الإفساد في جانب الديانة مثلاً يترتب عليه الفساد في جوانب الحياة الاخرى من عِمارة واستقرار وصحة أبدان وغير ذلك.

وكذلك الفساد في عِمارة الأرض أو الغلبة فيها يترتب عليه فساد في الديانة والمال والأخلاق.

فمن الأول قوله (ﷻ): ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ۞ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٦ ـ ١١٧].

التغيير بالإصلاح والإصلاح بالتغيير

المراد بالتغيير هنا: معناه المُعجَمِي وهو الانتقال من حالة إلى أخرى، **قال في لسان العرب: (وتغيَّر الشيءُ عن حاله: تحوّل، وغَيَّرَه: حَوَّله وبدّله كأنه جعله غير ما كان وفي التنزيل العزيز** ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ﴾ [الأنفال: ٥٣] قال ثعلب: معناه: حتى يبدِّلوا ما أمرهم الله)[١٨].

---

(١٨) محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير [وآخرون] ([د. م.]: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٥، ص ٣٣٢٥.

وبهذا المعنى فالتغيير من الحال السيئ إلى الحال الحسن مطلب جميع المصلحين في أممهم والذين يجعلون همهم نقل أحوالها من السوء إلى الحسن ومن الضعة إلى العُلو ومن الضعف إلى القوة. ومن يسبُر مسالك هؤلاء للوصول إلى ما يصبون ويُضحون من أجله لتحقيق هذا الانتقال نجد أنه يمكننا جمعها في حالين:

الأولى: معالجة الوضع القائم بشتى الطرق، وهم يختلفون في أساليب المعالجة لكنهم مع ذلك يتفقون على أن اجتثاث الوضع القائم والنهوض عليه ليس طريقاً لإصلاحه، وهؤلاء مِنْ مَنْ يُمكن أن نختصرهم بدعاة التغيير بالإصلاح، ويُقابلهم من يرون أن محاولات الإصلاح من داخل البنية الفاسدة لا يمكن أن تحقق نتيجة ملموسة، وهي جهدٌ كبير في غير محله يضيع فيها من السنوات والأعمار ما لا يُمكن أن يكون مُشجعاً على سلوك هذا المسلك لا سيما حين نرى الفساد يزداد استشراء وتمكناً مع زيادة هذه السنوات التي أهدرت في محاولات إصلاحه؛ لذا فهم يرون أنه إذا سنحت الفرصة للتغيير الذي يتم عن طريق اجتثاث الفساد من جذوره فعند ذلك تصبح الساحة جاهزة لبناء واقع جديد كما يُريده المصلحون، وسيكون ذلك هو الطريق الأمثل للإصلاح. وهذا المنهج هو ما يُمكن أن نختصره بمنهج الإصلاح بالتغيير.

ولما كان البحث مقتصراً على بيان المنهج السلفي في التغيير بالإصلاح، فسوف أقتصر فيما يلي على بيان معالم الإصلاح لدى المنتسبين لهذا المنهج دون مناقشة المنهج الآخر.

معالم الإصلاح في المنهج السلفي

التغيير كما تقدم يبدأ بالإصلاح، وحين يسير الإصلاح على الطريق الصحيح الذي أمر الله تعالى به فالتغيير متحقق لا محالة.

ويبدأ ذلك بإصلاح عقائد الناس وتعبيدهم لله تعالى ونشر الإيمان بينهم.

وكل مشروع لا يبدأ بهذه القضية فليس إصلاحاً حقيقياً أو لنقل شرعياً تاماً وإنما هو علاَجُ مؤقت والفساد حاله ومآله، وكل مشروع على وفق هذا

المنهج فمآله إلى تغيير أحوال الأمة من كل جوانب السوء فيها أو من معظمها إلى كل جوانب الخير أو معظمها، وحين لا تُحمى هذه الحال الجديدة الناتجة عن الإصلاح بما يحفظها وهو الاستبقاء على أسباب وجودها فإنها تتبدل إلى الحال الفاسدة شيئاً فشيئاً.

وأدلة هذه القضايا متوافرة في كتاب الله تعالى ومنها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

وهذا الوعد للرسول (ﷺ) وللأمة عامة كما نص عليه الطبري رحمه الله تعالى[١٩].

وتتضمن الآية ثلاثة من المطالب التي لا يختلف عليها أحد والتي تدور عليها جميع مطالب المصلحين وهي:

المطلب الأول: الاستخلاف في الأرض: وهو لا يقتصر على الحكم فيها، بل يتجاوزه إلى التمكين من مقدراتها وخيراتها بما يصلح أحوال البلاد والعباد، ولهذا جاء في الآية الأخرى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].

قال ابن عطية: «وفتح البركات: إنزالها على الناس ومنه قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ﴾ [فاطر: ٢] ومنه قالت الصوفية: الفتوح. والبركات: النمو والزيادات، و﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ لجهة المطر والريح والشمس، ﴿وَٱلْأَرْضِ﴾ لجهة الإنبات والحفظ لما ينبت، هذا هو الذي يدركه نظر البشر، ولله خدام غير ذلك لا يحصى عددهم، وما في علم الله أكثر»[٢٠].

المطلب الثاني: التمكين للدين الذي ارتضاه الله تعالى، وهو

---

(١٩) الطبري، جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ١٩/٢٠٧.

(٢٠) عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ج ٢، ص ٤٣١.

الإسلام[٢١] وذلك بجعل الشريعة هي المهيمنة على الناس[٢٢].

المطلب الثالث: الأمن من بعد الخوف، وذلك أن الحياة لا تقوم معانيها الكاملة من عبادة وعمران للكون وإصلاح فيه إلا بالأمن.

قال ابن عاشور: «فَفِي الْوَعْدِ بِالِاسْتِخْلَافِ وَالتَّمْكِينِ وَتَبْدِيلِ الْخَوْفِ أَمْناً إِيمَاءٌ إِلَى التَّهَيُّؤِ لِتَحْصِيلِ أَسْبَابِهِ مَعَ ضَمَانِ التَّوْفِيقِ لَهُمْ وَالنَّجَاحِ إِنْ هُمْ أَخَذُوا فِي ذَلِكَ، وَأَنَّ مِلَاكَ ذَلِكَ هُوَ طَاعَةُ الله وَالرَّسُول (ﷺ): ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾، وَإِذَا حَلَّ الاهْتِدَاءُ فِي النُّفُوسِ نَشَأَتِ الصَّالِحَاتُ فَأَقْبَلَتْ مُسَبَّبَاتُهَا تَنْهَالُ عَلَى الْأُمَّةِ، فَالْأَسْبَابُ هِيَ الْإِيمَانُ وَعَمَلُ الصَّالِحَاتِ»[٢٣].

وبعد أن تستقيم الأمة على ما أمرها الله تعالى ويتحقق لها وعده (ﷻ) يمكن أن يضعف التزامها بأمر الله تعالى نتيجة الترف وغيره من مزالق معصية الله تعالى فيرجع عليهم الابتلاء والفساد في الأنفس والأحوال، وفي ذلك جاء حديث عمرو بن عوف (رضي الله عنه) كما في **صحيح البخاري**: (... مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ قَبْلَكُمْ فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا وَتُهْلِكَكُمْ كَمَا أَهْلَكَتْهُم)[٢٤].

ومن هنا ـ أي من منطلق هذا الحديث ـ تأتي الخطوة الأخرى وهي خطوة مصاحبة للإصلاح العقدي، وهو الإصلاح التربوي، وذلك أن أي أمة لا يمكن أن تتمكن ما لم تكن مؤهلة تربوياً لحمل أمانة هذا التمكين، ولذلك فإن محاولات الإصلاح الواردة على مجتمعات غير مؤهلة أخلاقياً وتربوياً لتحمل هذه الأمانة تُجهض مباشرة من قِبل أفراد تلك الأمة.

ولعله لهذا كان لحسن الخلق مكان كبير جداً في الأوامر الإلهية

---

(٢١) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب (مكة: مكتبة نزار الباز، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج ٨، ص ٢٦٢٨.

(٢٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٨/ ٢٨٢.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** ([القاهرة]: دار الشعب، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ج ٥، ص ١٠٨، الحديث ٤٠١٥.

والنبوية، وقد يعجب الكثيرون من وفرة هذه الأوامر في التشريع بل وتعظيم الثواب الأخروي عليها، وذلك إذا ما قورنت بما يتعلق بما يُعرف اليوم بالشأن العام أو الشأن السياسي، وزوال هذا العجب في تقديري يأتي حين نُصَنِّف التربية الأخلاقية على أنها لا تخرج أيضا عن المشروع السياسي للأمة.

فالأمة المُتخلِّقة بالفضائل هي الأشد وعياً، وذلك أن النفس المتعلقة بالفضائل هي نفس واعية صادقة صابرة قابلة لتحمل عبء حماية منجزات الأمة، بعكس الأمة المبتعدة عن الفضائل، فإنها أمة لا يُمكن أن تؤثر فيها مشاريع الإصلاح العليا، بل إن أي مشاريع عليا للإصلاح مالم تكن الأمة متخلقة بما يؤهلها للمحافظة والترحيب والحماية لهذا الإصلاح، أقول: إن أي مشاريع من هذا النوع قد تنجح في الوجود لكنها لا تنجح في الاستمرار، وسبب فشل استمرارها غالباً ما يكون من القاعدة وليس من الأعلى.

والسبب في ذلك هو أن الأمة غير المتخلقة بالفضائل عاجزة عن الصبر على ما يقتضيه مشروع الإصلاح الأعلى من جراحات قد تمس مصالحها القريبة واهتماماتها القشورية، أو انفلاتها وتحررها من العديد من القيود التي لا يقيدها بها الوضع الفاسد.

ولا يخفى أن الله سبحانه أخبرنا على لسان رسوله (ﷺ) أن حسن الخلق يبلغ به العبد درجة الصائم القائم[25] وأنه من أَحَبِّهم إليه (ﷺ) أحسنهم أخلاقاً[26] والآيات والأحاديث في ذلك تغني شهرتها عن سردها.

ثم خطوة الإصلاح العلمي وتهيئة أفراد الأمة علمياً لأعباء التمكين، فسيادة العلم في أفراد الأمة يحقق بينهم القدرة على إنهاضها ويرفع مستوى الوعي بواقعها ومستقبلها، ويضعف سيادة الاستبداد عليها وسطوته على قلوبها وضمائرها، وللأمر نفسه جاءت عناية الكتاب والسنة بالعلم في أول

(٢٥) رواه أبو داود وغيره، انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ج ٤، ص ٢٥٢.

(٢٦) رواه البخاري، انظر: **الجامع الصحيح**، ج ٥، ص ٣٤، الحديث ٣٧٥٩.

أمر إلهي وُجّه إلى الرسول (ﷺ)، وفي قسم إلهي عظيم بالقلم والكتب التي يُسطِّرها العلماء: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [القلم: ١].

إن الأمة التي يضع مُصلحوها نصب أعينهم هذه الغايات الثلاث قبل كل شيء هي الأمة التي تسود سياسياً وأمنياً وعسكرياً وتجارياً وصناعياً.

وأعني بهذه الثلاثة الأهداف:

١ ـ الإصلاح العقدي والعبادي.

٢ ـ الإصلاح التربوي الأخلاقي.

٣ ـ الإصلاح العلمي.

وماذا عن الإصلاح السياسي؟

الإصلاح السياسي قضية مهمة في الإسلام، لكن وضعها في موضعها الصحيح أمر مهم.

فمن جهة كانت كلمة الحق أمام سلاطين الجور هي أفضل الجهاد كما في سنن أبي داود: «**عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ): أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ، أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ**»[27].

وجعلت الشريعة النصيحة فرضاً لأئمة المسلمين وعامتهم، بل لخص الحديث النبوي الدين بالنصيحة: (**عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ**)[28].

كما تدخل النصيحة والاحتساب على الحكام والولاة في جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي شغل حيزاً لافتاً من أوامر الشرع، لكنه جاء عاماً ولم يكن للجانب السياسي فيه كبير خصوصية.

---

(٢٧) سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٢٤.

(٢٨) مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٤، الحديث الرقم ٩٥.

ومع هذه القوة في شرع النصيحة للولاة والتي يُمكن أن تأخذ مع تغير الزمان والحال أشكالاً عدة وطرُقاً مختلفة ويُمكن الخلاف في آلياتها بحسب الاجتهادات الفقهية، أقول: مع ذلك لم يأخذ الإصلاح السياسي حيزاً عريضاً في التشريع الإسلامي كما أخذه الإصلاح العقدي والتربوي والعلمي.

والسبب في ذلك كما يظهر لي يرجع إلى أمرين:

الأول: تقدمت الإشارة إليه وهو أن الإصلاح في الشريعة كلٌ غير منقسم، فالإصلاح العقدي والتربوي والعلمي هو في النتيجة إصلاح سياسي، باعتبار العاقبة الحتمية التي أكدت عليها الآية ٥٥ من سورة النور والتي تقدم الحديث عنها.

الثاني: أن الانشغال المباشر من قبل المعنيين بالإصلاح السياسي سيؤدي حتماً إلى ذهول الأمة بشبابها وعلمائها ومربيها عن الإصلاح في الجوانب المتقدمة، وهذا أمرٌ مجرب تاريخياً وواقعاً، والبرهنة عليه لا تحتاج سوى قراءةٍ في تاريخ العمل السياسي منذ نهاية العصر الراشدي وحتى يومنا هذا، لتجد أن هذه المحاولات تكلف الأمة دائماً أكثر مما تفيدها، لذلك كان التوجه للإصلاح السياسي المباشر مع القادة مُقَدَّراً بقدره، ويشترط فيه شرطان:

الأول: العلم، والمقصود به أن يكون المتصدي للإصلاح في قضية ما عالماً أشد ما يكون العلم بجوانب الفساد في الأمر الذي يريد إصلاحه، ويدل على ذلك عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] لأن تصدي من لا يعلمون حقائق الأمور في قضايا الإصلاح السياسي مآلها الحتمي إلى الإفساد، وقد يكون الإفساد من جهة تصدي من لا يعلمون لمثل هذا الجانب شديد الحساسية أشد ضرراً على مجموع الأمة من الفساد القائم.

وليس المراد بالعلم تميز المتصدي للإصلاح بالعلم في الجملة أو كما يُقال تميزه بثقافة عالية، بل المراد اختصاصه في الجانب الذي يُعالجه، والذي به يستطيع معرفة أوليات ما يمكن أن يتوجه إليه الإصلاح، فإن تبعثر الأمور والجهل بالأولى منها أن يبدأ به في كثير من القضايا يجر إلى مفاسد عظيمة وخلافات ونزاعات في المجتمع جسيمة.

الثاني: العدل، والمقصود به في هذا المقام عدم تجاوز الحد في تقدير مظاهر الفساد. والأصل فيه قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾ [الأنعام: ١٥٢].

وتجاوز الحد في تقدير مظاهر الفساد ليس قياماً لله تعالى بل قيامٌ بحظ النفس، ويمكن أن يُقال: إن من علامة ابتغاء النفوس جهة حظوظها عدم عدلها وشهادتها بالقسط في تقدير مظاهر الفساد.

ومن تحقق فيه هذان الشرطان، أو لنقل من حقق هذين الشرطين في نفسه صح له ممارسة الإصلاح السياسي بكل طريق لا يؤمن فيه أداؤه إلى ما هو أشد ضرراً من الفساد القائم. وأعني بالضرر الأشد خاصة ما يعني جانب مباشرة التغيير، أي هدم واجتثاث الوضع القائم واعتبار هذا الاجتثاث هو الطريق الأمثل للإصلاح.

الإصلاح وطاعة ولاة الأمور

ليس من المستحسن في مقامي هذا ـ في تصوري فقط ـ أن أقوم بسرد الأحاديث الصحيحة الواردة في الأمر بطاعة الأمراء في غير معصية «ما أقاموا الصلاة»، أو «مالم تروا كفراً بواحاً»، وأقوال المحدثين الثقات في مختلف العصور في تصحيحها، وكذلك لن أسترسل في ذكر أقوال الثقات الصلحاء من كبار أهل العلم في الصبر على ولاة الجور، وذلك لأنني أعلم أنها كلها أصبحت من الشيوع بحيث لا تنكر. لكنني سوف أقف عند إشكالية ما يقال عن تقديس الحكام لدى المنتسبين للمنهج السلفي من خلال كثرة روايتهم لمثل هذه الأحاديث والآثار.

وأبدأ أولاً بالإقرار بأن هناك من المنتسبين للمنهج السلفي من أغرق في الاستناد إلى هذه الأحاديث حتى في تحريم النصيحة العلنية وللولاة ولو كانت بشرطيها اللذين قدمتهما آنفاً، وهما العلم والعدل، وأضاف إلى هذين الشرطين شرطاً ثالثاً وهو السرية، مستندين في ذلك إلى أحاديث وآثار منها ما هو صحيح ومنها ما ليس كذلك، ومن أشهر ما يذكرونه في الاستدلال

لذلك ما رواه ابن أبي عاصم في السنة عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ عِيَاضُ بْنُ غَنْمٍ لِهِشَامِ بْنِ حَكِيمٍ: أَلَمْ تَسْمَعْ بِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ (ﷺ): «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ عَلَانِيَةً، وَلَكِنْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَخْلُو بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَاكَ، وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ»[٢٩].

ووجه مبالغتهم يظهر في كونهم اعتقدوا أن هذا الخبر وأمثاله قاطع في تحريم نصيحة العلن، وقاطع في تحريمها على كل حال وفي كل زمان ومكان. والحق أن الخبر وما كان مثله يمكن أن يُجمع بينه وبين الآثار الواردة عن الصحابة (ﷺ) في نصيحة العلن بتنزيل النهي على أوقات وأحوال، وما ورد عن الصحابة على أوقات وأحوال، دون أن يُلجأ إلى إظهار التعارض بينها.

كما تظهر مبالغتهم في كونهم جعلوا المخالفة في هذا الأمر تتجاوز المخالفة الفقهية إلى وصفها بالمخالفة العقدية.

نعم أُقِرُّ بأن من المنتسبين لمنهج السلف من هم كذلك، لكن مثل هذا الشطط في تقديري لا يخلو منه أتباع أي منهج من المناهج ولا ينبغي مصادرة المنهج بكليته من أجل الخلاف في جزئية وإن كانت مهمة مع بعض المنتسبين إليه.

وبعد هذا الإقرار أقول: إننا لا ينبغي أن نفهم من الأمر بطاعة الأمراء إقراراً للاستبداد أو ترسيخاً لِقِيَم الظلم والاستذلال والتبعية، لأننا إن قلنا ذلك فنحن على اضطرار أن نقول: إن رسول الله (ﷺ) إنما دعا من خلال الأحاديث الكثيرة الواردة في الأمر بالطاعة في غير معصية والصبر على الأمراء إلى الذل والاستكانة ودعم الظلم والاستبداد، وهذا اللازم محال؛ أو أن نضطر إلى إنكار ورود هذه الأحاديث عن رسول الله (ﷺ) ونتكلف لإنكارها دعوى مخالفتها لمبادئ الشريعة أو مقاصدها العامة والخاصة، مصادرين بذلك جهود أئمة النقل العظام الذين درسوا السنة رواية ودراية وحكموا بصحة ورود هذه الأخبار عن رسول الله (ﷺ)؛ كما أن تكلف

---

(٢٩) أحمد بن عمرو بن الضحاك بن أبي عاصم، السنة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٢١.

رفضها مؤذن بفتح باب من إخضاع النصوص لحاكمية الهوى في القبول والرد.

والصحيح القطع الجازم بأن طاعة الرسول (ﷺ) هي الهداية لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

وإذا صحت النصوص فلا تُعرض على الحِكَم والمقاصد بل المقاصد تستنبط من النصوص، والحِكم تؤخذ بالتأمل في مرادات النص ومآلاته.

على أن من تأمل أحاديث طاعة الأمراء مقدماً الاستسلام للنص على الرؤية الخاصة تيقن أن كل ما جاء من ذلك موافق للمقاصد صادر عن الحِكم الإلهية الجليلة مناسب لتشريع العدل ورفع الظلم ومغالبته.

ذلك أن هذه الطاعة لا تتضمن الرضا ولا تتضمن التخلي عن الإنكار، لكنها تنظر إلى غالب مآلات الأمور وما ينتج غالباً من نزع اليد من الطاعة من وقوع الأمة فيما هو أضر بحالها مما كانت عليه، وهذا الغالب منزل منزلة الكلي، وهذا هو مقتضى العقل والحكمة من إعطاء غالب المآلات حكم كلها لا سيما في دفع الشرور والأضرار عن الأمة، خاصة وأن هذه المضار تمس حقاً المقاصد العليا وهي حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والإخلال بالطاعة في الغالب مؤد إلى عكسها.

ولا تؤدي الطاعة في غير المعصية إلى الذل والمسكنة وتعظيم المستبد إلا في حالين:

الأولى: ذهاب الناس من الطاعة في غير معصية إلى الطاعة في المعصية، وهذا تعدٍ على النص واعتداء عليه، ولا يُمكن أن يُحَمَّل النص أخطاء الناس في مخالفته وإن تلبسوا به لإجراء هذه المخالفة.

الثانية: ترك وسائل الإصلاح التي تحدثنا عنها في هذه الورقة من تعبيد الناس لله وتربيتهم أخلاقياً وعلمياً للوصول إلى ما وعد الله به من التمكين والاستخلاف. أما حين تصاحب الطاعة هذه الأعمال فلا شك أن التغيير حاصل بإذن الله تعالى ولكن بقدر نتائج النجاح التي يصل إليها المصلحون في ذلك.

أدلة التغيير بالإصلاح

يمكن أن نقول: إن أدلة منهج التغيير بالإصلاح تتلخص في النص والتطبيق العملي للنص من رسول الله (ﷺ) ومن بعده صحابته الكرام وفي موافقة النص لمقاصد الشريعة.

أولاً: النص: وهو الأمر المجمل بطاعة أولي الأمر في كتاب الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ومن السنة أمثال ما رواه مسلم **عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ رَسُولِ اللهِ (ﷺ) قَالَ: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئاً تَكْرَهُونَهُ، فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ، وَلَا تَنْزِعُوا يَداً مِنْ طَاعَةٍ»**(٣٠).

هذه نماذج على نصوص الإثبات، ويمكن أن نقول: إن خلو القرآن والسنة من نصوص تحض على الإصلاح بالتغيير مع وفرة النصوص التي تدل على التغيير بالإصلاح دليل آخر داخل في دلالة النص.

ثانياً: التطبيق العملي والمتمثل بداية في السيرة النبوية للرسول محمد (ﷺ) حيث كان منهجه التغيير بالإصلاح، يؤكد ذلك سيرته (ﷺ) طيلة مقامه بمكة فلم يعمد إلى الإصلاح بالتغيير، وقد كانت فرصة ذلك مهيأة له (ﷺ)، وكان نصر الله حليفه لو أراد ذلك، لكنه أراد أن يبين للأمة منهجاً في الإصلاح يبقى معها طيلة بقائها، بل آثر (ﷺ) هجرة أصحابه إلى الحبشة على مقاومة الواقع مقاومة تدعو إلى اجتثاثه، ثم هاجر هو ومن معه إلى المدينة بعد أن تهيأ له من فرص الدعوة وتكوين الأنموذج الذي يمثل دعوته ودولته هناك.

---

(٣٠) صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٤٨١.

مقاصد الشريعة

إذا كان رفع الظلم والنهوض على الاستبداد والسعي إلى الحرية وإقامة العدل مطالب ينبغي أن تسعى إليها الأمم، بل إن السعي إليها من المركوز في فطرة الأمم، فإن النظرة الصائبة هي تقديم السؤال عن الإصلاح بالتغيير هل يحقق هذه المقاصد أم يعطلها؟ وجواب ذلك ينبغي أن يكون على الغالب الأعم وليس على فرائد ونوادر في التاريخ الإنساني.

الجواب الذي ينبغي أن نعتني به هو الحقيقة التي يقدمها لنا التاريخ والواقع المعاصر، وهي أن محاولة الاجتثاث لا تحقق إلا ما هو أسوأ من الوضع الذي كانت النقمة عليه.

وعليه فلا ينبغي للشعوب أن تبدأ دائماً من حيث بدأت الأمم في كل عصر وزمان ومكان بل تبدأ من حيث تنتهي تجارب الأمم.

تيقن القدرة على اجتثاث الواقع

هنا ينطلق سؤال، وهو: ما الصنيع لو تحقق اليقين من القدرة على اجتثاث الواقع وإقامة بناء أكمل منه وأكثر تمثيلاً لتطلعات الشعوب وأقرب إلى متناول تحقيقها؟ هل نبقى عند قضية التغيير بالإصلاح أم يحق لنا هنالك الإصلاح بالتغيير؟

الجواب ولا شك أن هذا الاجتثاث إن لم يصاحبه محظور شرعي من استباحة دماء وأموال وأعراض سيكون فعله حسناً، بل نقول: إنه حزم وعزم وحسم.

لكن السؤال الأبرز متى نصل إلى اليقين بذلك؟

الواقع أن تيقن ذلك من أصعب ما يمكن، بل قد يبقى بيننا وبين الوصول إلى اليقين توهم اليقين، وذلك بأن يُصورَ الحماس والطموح والنقمة على الواقع والرغبة في تغييره، يصور كل ذلك للمتطلعين الوهم باليقين على أنه يقين لا وهم فيه، وهنا تقع الأمة في فخ نصبه لها الطامحون دون قصد، وهم لا يمكن أن يُعذروا في ذلك ولو كان مقصدهم طيباً حسناً.

خاتمة

لاشك أن القارئ الكريم سيجد أن الورقة بالرغم من المساحة التي أخذتها لم تستطع أن تجلي الموضوع كما هو حقه، وذلك عائد لأمرين:

أولهما: ضعف بضاعة الكاتب من العلم والبيان ولاحول ولا قوة إلا بالله.

الثاني: سعة هذا الموضوع وحاجته إلى عمق أكثر ومناقشة أطول.

لكن الذي يمكن أن نجعله خلاصة للبحث:

- أن المنهج السلفي في التغيير مرتبط بشكل كبير برؤية مستقلة وعميقة للكون والحياة وليس منهجاً مصلحياً مجرداً.

هناك ارتباط وثيق بين السنن الكونية وأفعال العباد على هذه الأرض.

- أن منهج التغيير بالإصلاح هو المنهج الذي يتوافق مع النصوص والتطبيق التاريخي في السيرة النبوية.

منهج التغيير بالإصلاح هو المتوافق مع العقل ومقاصد الشريعة واستقراء التجارب التاريخية في الأمم.

الإصلاح كل مرتبط ببعضه غير قابل للتجزئة، والنظرة المجزأة للإصلاح هي السبب في هدمه وعدم فاعليته.

يبدأ الإصلاح من القاعدة وليس من الأعلى وذلك بإصلاح العبادة والتربية والعلم والأخلاق.

صلاح الإنسان في عمارة الكون وما يتعلق بها نتيجة حتمية للإصلاح في جانب الدين والعلم والأخلاق.

كل إصلاح ينظر إلى الأمور المادية العملية بتجرد عن النظرة العبادية والأخلاقية يبقى محتضناً لأسباب انهياره.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحركة الوهابية
في ميزان التأصيل السلفي والإصلاح السياسي

محمد زاهد جول(*)

مقدمة

ما من دعوة دينية أو فلسفية إلا وتتعرض بعد نشوئها ونموها ومرور الزمن عليها إلى التغيير سواء كان إيجابياً أو سلبياً، وفي الغالب فإن ما تتعرض له الدعوات هي تغيرات سلبية، ولم يستثن من هذه السنة التاريخية إلا دين الإسلام، بثبات نصوصه القرآنية، وثبات الصحيح من السنة النبوية، وتميزه عن الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وما ذلك إلا لأن الله تعالى تكفل بحفظ كتابه مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وإذ سَلِمَ دين الإسلام وحده من التحريف والزيادة والنقص، إلا أن تمسك الناس بفهمه الصحيح الراجح من جهة، والموافق لمقاصد كتاب الله وسُنَّة رسوله (ﷺ)، قد شابها الضعف أو الغلو في جانب على حساب جانب آخر من عقائده أو أحكامه الشرعية، وذلك بسبب تباعد المسلمين عن عصر النبي عليه الصلاة والسلام وعصر صحابته الكرام، مصداق قوله عليه الصلاة والسلام: «**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب**»(1)، أو بسبب تفاوت قدرات المسلمين الطبيعية والفطرية في فهم كتاب الله وسنة رسوله ثانياً، أو بسبب ما كان لأهل الأغراض الدنيوية من

(*) كاتب وباحث تركي.

(1) حديث صحيح.

المسلمين من مآرب دنيوية يتجاوزون فيها أحكام الدين كتاباً وسنة ثالثاً، أو بسبب ما يمكن أن يقوم به أعداء الدين من محاولات تحريف أو تشويه لأحكام الدين رابعاً، ما داموا لا يستطيعون أن يغيروا في نصوص الدين نفسه.

ومن دلائل نبوة النبي عليه الصلاة والسلام إخباره عما سوف تتعرض له أمته من افتراق في الدين، وفشو الكذب، وحب الدنيا وكراهية الموت، وعودة الإسلام غريباً كما بدأ، وغيرها، ولذلك حث أتباعه الصادقين وهو على فراش الموت على التمسك بكتاب الله وسنته، وفي روايات صحيحة: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وسنتي**»، وفي روايات صحيحة أخرى «**سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**»، أو «**ما أنا عليه وأصحابي**»، أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

فانبرى من المسلمين منذ عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من يتحرى التمسك بالدين، ومن يتحرى اتباع سنة النبي عليه الصلاة والسلام، بما كان معروفاً ومشهوراً بين المسلمين الأوائل، فلما فشا الكذب وكثر أهل الأهواء والملل والدخلاء من أهل الأديان والفلسفات الأخرى بين المسلمين، إن لم يكن بأجسامهم فبآرائهم في التفاسير الخاصة بهم للقرآن الكريم مما أطلق عليه العلماء روايات أهل الكتاب أو الإسرائيليات، سواء نسبت إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى علماء الصحابة أو إلى أحبارهم أو غيرهم، فكان لا بد أن ينبري لهذه الفتن الثقافية من يبحث في صحة الرواية، ويتحقق من صحة السند الموصول إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فيما ينقل عنه من أقوال أو أفعال أو تقريرات دينية.

وبذلك عرفت هذه الأمة أن من أهلها من يحفظ الدين حفظاً لكتاب الله، وحفظاً لسنة رسول الله (ﷺ)، وحفظاً لأفهام سلف هذه الأمة من علمهم واجتهادهم وتفسيرهم وفقههم وكل ما له مطلب من الدين من عقائد وأصول دين وعلم توحيد وسنة حسنة عن السلف الصالح رضوان الله عليهم، حتى أطلق على من يعتني بحفظ الدين ويحفظ علم السلف ويتمسك به ويعلمه ويرويه لمن بعده بالمسلم السلفي، وبالمسلمين السلفيين، تمييزاً لهم عن أهل

الرأي من أصحاب الفرق الإسلامية الأولى[٢]، التي ظهرت في القرن الثالث والرابع، بعد فشو الكذب وظهور علم الكلام الذي ذمه سلف هذه الأمة وحذروا من مجالسة أهله أو تعلمه. ولقد كان من أهم ما يميز هؤلاء السلفيين الدعوة إلى التأصيل، ومعناه «وجوب الرجوع إلى أصل الوحي قرآناً وحديثاً في الأخذ بأحكام الدين عقيدة وشريعة، وجعل ذلك هو الأصل الوحيد دون إشراك شيء آخر معه من آراء وأقوال الناس مهما تكن درجتهم في الفضل والعلم، إلا أن يكون على وجه الاستئناس لا على وجه التأصيل»[٣].

الظروف الاجتماعية والسياسية في القرن الأول الهجري وتأثيراتها الفكرية

لا يماري أحد بأن الأحداث السياسة الكبرى التي وقعت بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام كان لها أثر كبير على تشكيل التيارات والمدارس الفكرية للمسلمين، سواء كانت أحداث الخلافة الراشدة أو ما نشأ بعدها وعلى أساسها من تطورات سياسية فكرية، أو تطورات سياسية حزبية، والمقصود بالسياسية الحزبية ما أطلق عليه في كتب الفرق والملل والنحل بالفرق الإسلامية، والتي يمكن وصفها بأنها كانت جميعها سلفية بالنظر إلى أنها بالعموم هي فرق إسلامية أولاً، ولأن كل فرقة أو مدرسة أو حزب بالأوصاف الحديثة والمعاصرة لها رؤى فكرية تستند إلى اجتهادات مختلفة، وهذه الاجتهادات لها أدلتها من القرآن الكريم أو من السنة النبوية، وسبب الاختلاف يمكن إقامته أولاً على تنوع في الفهم والاستنباط، وهذا التنوع في الفهم والاجتهاد مما كان له أدلة وشواهد في الحياة النبوية وفي عصر الخلفاء الراشدين.

الأصل في الاختلاف بين العلماء أنه تنوع اجتهادي مشروع بإقرار النبي عليه الصلاة والسلام له، ومما أقره إجماع الصحابة علمياً وعملياً، وفي ذلك

---

(٢) للمزيد حول تعريف الاتجاه السلفي، انظر: حيدر إبراهيم علي، «الاتجاه السلفي،» مجلة **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٨)، ص ١٣.

(٣) انظر: عبد المجيد عمر النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري** ([د. م.]: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ٣٥.

صنف العلماء العديد من الكتب الأصولية التي تؤكد على أن تنوع الاجتهاد وتعدد الرؤى الفقهية والفكرية والسياسية مما أقره المسلمون في الخلافة الراشدة، ومن هذه الكتب كتاب **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تأليف ابن السيد البطليوسي (٤٤٤ ـ ٥٢١هـ)[٤]، وكتاب **رفع الملام عن الأئمة الأعلام** لابن تيمية (٧٢٨هـ)[٥]، وكتاب: **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تأليف ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ ١٧٦٣م)[٦]، وكتاب: **أسباب اختلاف الفقهاء**، تأليف الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي[٧]، وكتاب: **أدب الاختلاف في الإسلام**، تأليف الدكتور طه جابر العلواني[٨].

هذه الكتب وغيرها كثير أوردت أمثلة عديدة على اختلاف الصحابة في الاجتهاد، وعلى تنوع اجتهادات الصحابة في العصر النبوي وبعده، وأن الصحابة لم ينكروا ذلك، وأن الفقهاء قد أقروا تعدد الاجتهادات بين المسلمين بحكم السنة النبوية والإجماع، والأمثلة الواردة في هذه الكتب منها الاجتهادات الاجتماعية ومنها الاقتصادية ومنها السياسية، والمهم في ذلك أنها لم تصنع العداوة بين الصحابة ولا الفرقة بينهم، بل إن الخلافات التي تطورت إلى استعمال القوة المادية لم تخرج أحداً من المسلمين من الدين، سواء كان فرداً أو حزباً أو جماعة أو طائفة أو غيرها، ولم يصدر أحد منهم فتاوى تكفر غيره من المسلمين لأنه اختلف معه في اجتهاد فقهي أو اجتماعي أو سياسي، ولذلك كان تنوع الاجتهاد وتعدده عامل قوة للمسلمين بمجموعهم، وعامل قوة للدولة الإسلامية بدليل وحدة الدولة في الخلافة

---

(٤) ابن السيد البطليوسي، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تحقيق محمد رضوان الداية، ط ٣ (بيروت؛ دمشق: دار الفكر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام** (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).

(٦) ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار النفائس، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

(٧) عبد الله عبد المحسن التركي، **أسباب اختلاف الفقهاء**، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

(٨) انظر: **مجلة الأمة القطرية**، العدد ٩ (جمادى الأولى ١٤٠٥هـ/ [آذار/ مارس ١٩٨٥م]).

الراشدة ووحدة الأمة ومواصلة مواجهة التحديات الخارجية التي كانت تسفر عن مزيد من الفتوحات في الخارج، فإثراء الحياة الإسلامية في الاجتهادات كان أثره إيجابياً في الخلافة الراشدة والخلافة الأموية وحتى نهاية القرن الثاني للهجرة، سواء على صعيد وحدة الأمة وتماسك الخلافة ومواصلة الفتوحات أو غيرها من مظاهر القوة الداخلية والخارجية.

لقد وقعت عملية انتقال السلطة السياسية في القرنين الأول والثاني للهجرة عشرات المرات، وقد أريقت الدماء في بعضها وبالأخص في نجاح الثورة العباسية على الأمويين، ولكن ذلك لم يفتت وحدة الأمة ولم يضعف الدولة ولم يوقف فتوحاتها، بالرغم مما كان فيها من إثراء فكري بين المسلمين أو جدل ثقافي مع أهل الكتاب أو حوار فلسفي مع أهل الأديان القديمة والفلسفات السابقة، بل كانت الساحة الفكرية الإسلامية تشتعل في الحوارات الفكرية والنقد للأفكار الباطلة في ظل حرية رأي لم يعرف الناس لها مثيلاً.

المدارس السلفية الأولى ودواعيها

السلفية العلمية والتأصيلية والإصلاحية:

في ظل هذه الأجواء من الحرية الفكرية كان لبعض العلماء دعوات لنبذ الحوار وعدم جدوى الاختلاف الفكري، ولكن الساحة العامة والغالبة كانت تشجع على الحوار بين المسلمين والجدال مع غير المسلمين، ومع بداية القرن الثالث بدأت القراءات الفكرية تتشدد في طرحها الفكري، أي تتعصب إلى رأيها الفكري دون خصومة مع الآراء الأخرى، ولكن القرن الثالث لم يكتمل حتى كان نطاق التشدد يزداد ويأخذ مجرى الغلو في محاكمة الآراء الفكرية الأخرى وتصل إلى حد إصدار الفتاوى في الآخرين من المسلمين بسبب أفكارهم إما تجريحاً أو تفسيقاً أو تكفيراً.

وكانت المدارس التي تدعو إلى التمسك بالعلم الشرعي من الكتاب والسنة وترك ما عداهما موجودة أيضاً، ومن هذه المدارس الأولى التي كانت تدعو إلى العلم الشرعي والتمسك به مدارس الأئمة الأربعة الذين اشتهروا بمذاهب الفقه الأربعة: أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس ومحمد بن

إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل، فكان هؤلاء الأئمة رحمهم الله من حفظة كتاب الله أولاً، ومن المحافظين على سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام بحسب علمهم وما وصلهم من روايات، فكانت حلقاتهم العلمية مع تلاميذهم من المدارس السلفية العلمية الأولى[9]، التي نشرت العلم الديني في المجتمع الإسلامي، بالرغم من ابتعادهم عن المناصب العلمية الرسمية التابعة للدولة والخلافة، وكان من أكثرهم حفظاً لسنة النبي عليه الصلاة والسلام الإمام أحمد بن حنبل (رحمه الله)، حتى وصف بإمام أهل السنة، لأنه جمع بين إمامة الفقه وإمامة حفظ السنة النبوية، في مسنده الذي يعتبر من أكبر موسوعات السنة النبوية وأقدمها، ونظراً لما وقع في عصره من فتن من أهل الغلو، وتحمله للأذى وهو يدافع عن سنة النبي عليه الصلاة والسلام، ودفاعه عن فهم السلف أيضاً، فقد اعتبر إمام المدرسة السلفية الأول، كما أنه إمام أهل السنة (رحمه الله)[10].

المدرسة السلفية الدفاعية

أدى تورط بعض الأمراء والعلماء الرسميين ممن شاركوا في الحوارات الفكرية بين المسلمين وفي الجدالات مع أهل الكتاب، أدى ذلك إلى أن يستغل بعضهم نفوذه السياسي في إلجام محاوره بحجته الفكرية عن طريق القوة السياسية أو القوة المادية، وهذا خروج عن نهج الحرية الفكرية التي عرفها المسلمون من قبل، مما دفع بعض العلماء الاعتراض على هذا النهج وتحمل التضحيات بسببه، وكان من أولئك العلماء إمام المدرسة السلفية الأولى، الذي تحدى تدخل بعض الخلفاء العباسيين في فرض آراء فكرية على المسلمين دون قناعة منهم بها، مما وصفت بعقائد المعتزلة، فخاض الإمام أحمد بن حنبل جولات من الحوارات التي صاحبها التهديد والسجن بسبب موقف فكري يختلف فيه مع موقف الخليفة نفسه، فأوجد الإمام

(٩) انظر: راجح الكردي، «الاتجاه السلفي الحديث بين التأصيل والمواجهة،» ورقة قدمت إلى: ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر، البحرين، (٣ ـ ٦/ ٦/ ١٤٠٥هـ/ ٢٢ ـ ٢٥/ ٢/ ١٩٨٥م) ([د. م.]: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٢٧.

(١٠) انظر: فهمي جدعان، «السلفية: حدودها وتحولاتها،» مجلة عالم الفكر، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨)، ص ٦٤.

أحمد بن حنبل مدرسة سلفية جديدة هي السلفية الدفاعية، التي تدافع عن القناعة العلمية بكل قوة وقناعة وإرادة وصلابة.

وصلابة الإمام أحمد بن حنبل في التمسك بالحق وحفظ السنة أصبحت سنة حسنة للعلماء من بعده على خطى مدرسته السلفية التي تدافع عن قناعتها، حتى أصبحت المدرسة السلفية مدرسة معيارية في التمسك بالكتاب والسنة النبوية ونهج السلف الصالح، ومفارقة البدع وتجنب الضلالات التي تشوه الحياة الإسلامية، فصار لكل عصر وزمان من ينصر الدين، ويكون من أعلام السلفية العلمية، ومعارضي البدع ومحاربي الضلالات التي قد تعتري بعض المسلمين إما جهلاً أو عادة سيئة موروثة عمن سبق دون علم ولا تمسك بكتاب ولا سنة نبوية.

لقد كان الإمام أحمد بن حنبل مؤسس المدرسة السلفية الدفاعية، التي تدافع عن وجهة نظرها العلمية واجتهادها العلمي ودليل الكتاب والسنة ونهج السلف، وهذه علامة قوة في الأمة، وميزة حسنة تبين دور علماء الأمة في الدفاع عن معتقداتها الصحيحة من وجهة نظرها وفكرها، ولكنها وبكل هذه القوة العلمية والشجاعة السياسية من الإمام أحمد مع الخلفاء العباسيين إلا أنه لم يصدر عنه فتوى تجرم أحداً منهم، ولا تكفر محاوراً حاوره، أو قاضياً جادله، ولم يكفر خليفة أو أميراً جلده أو سجنه، وإنما حاور الفكر بالفكر، وناقش الدليل بالدليل، فلم تكفره الدولة من جهتها، ولم يكفر هو الدولة من جهته، وبقي المعيار هو التمسك بالحق الذي يؤمن به، والدفاع عن قناعته بالحجة والدليل، دون أن يحرض مسلماً على أمير ولا على دولة.

المدرسة السلفية المتشددة

وبالنظر إلى أن الدعوة السلفية تميزت منذ نشأت مدارسها الأولى بالدعوة إلى أصول الدين من الكتاب والسنة فقد اعتبرت حركة علمية تأصيلية كما سبق بيانه، وبالنظر إلى محاربتها للبدع فقد اعتبرت مدرسة إصلاحية، لأنها تصلح ما فسد في الحياة الإسلامية، فأصبح التأصيل عندها التمسك بالكتاب والسنة فقط، والإصلاح عندها محاربة كل ما لم يثبت أنه من الدين وما لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنة، وصار التأصيل عندها هو الإصلاح، وعدم التمسك بالأصول هو البدعة، فتحولت هذه المواقف

الفكرية إلى مدرسة لا تقبل غير التأصيل، وأصبح كل رأي جديد متهماً بالبدعة، ولذلك كان فهم السلف سلاحاً إيجابياً، باعتبار أن التمسك بالتأصيل مقرون بفهم السلف وبالتالي فهو غير بدعي، وصار كل فهم متأخر عن فهم السلف يتهم بأنه بدعي، فأصبحت مشروطية فهم السلف دليلاً على التعريف بالسلفي والسلفيين، وليس مجرد التمسك بالكتاب والسنة فقط، وهذا موقف يغلب عليه التعريف الزماني للسلفية[11].

هذه المرحلة كانت في نهاية المرحلة السلفية الأولى وقريبة من بداية المرحلة السلفية الوسطى، وهي قريبة من النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وفي هذه المرحلة ظهر الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل (٣٠٠هـ) (رحمه الله)، صاحب كتاب **السنة**، فامتازت كتب هذه المرحلة بالتشدد على الخصوم، والتنديد بالمخالفين لها بالرأي الديني الفقهي أو السياسي، وبالنظر إلى المرحلة السياسية وظروفها المقلقة، فقد اختار علماء هذه المرحلة منذ أواخر القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري تهدئة الأوضاع المضطربة في العالم الإسلامي، فالخلافات الداخلية انحرفت عن مسارها الصحيح، بسب التشدد في الاختلافات الفقهية والعقدية والسياسية والخصومة فيها، وبسبب الأخطار الكثيرة التي تحدق بالأمة الإسلامية من الأعداء الدوليين والشعوبيين وغيرهم، فأصبحت المدرسة السلفية منهجية دفاعية ضد أعداء الداخل والخارج معاً، رغبة في الحفاظ على الدين في الداخل وخشية على الدين والمسلمين من أعداء الخارج الذين أخذوا يستغلون ضعف المسلمين في الداخل أيضاً، ومن هنا أصبحت المنهجية السلفية خطة دفاعية اجتماعية وأحياناً سياسية للحفاظ على تماسك الأمة الإسلامية ومحاربة الخصوم في الداخل والخارج.

مدارس السلفية الوسطى

كان من أشهر علماء الأمة السلفيين بعد الإمام أحمد بن حنبل مدرسة الإمام أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ) (رحمه الله)، ومن بعده تلميذه الإمام ابن قيم الجوزية (٧٤٨) (رحمه الله)، فكانا من أهل العلم الثابتين على الحق، المدافعين

(١١) انظر: الكردي، المصدر نفسه، ص٢٢٧.

عن الدين والمتمسكين بمشروطية نهج السلف الصالح من هذه الأمة، والمحاربين لأهل البدع التي ظهرت في زمانهم، فكان الإمام ابن تيمية يكثر في أقواله وفتاويه من الدعوة إلى الكتاب والسنة وعبارة فهم السلف، ويمكن القول بأنه كان القنطرة السلفية الوسطى التي عبرت منها المدرسة السلفية من مدارسها الأولى إلى المدارس السلفية المتأخرة التي ظهرت بداية على يدي الإمام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ) (رحمه الله)، الذي جدد الدعوة السلفية في بلاد العرب، فقام بتجديد الدعوة السلفية في نجد في القرن الثاني عشر الهجري، بعد أن هيمنت البدع على حياة المسلمين، وكادت السنة النبوية أن تكون أثراً بعد عين[١٢].

المدرسة السلفية الجهادية

قام الإمام ابن تيمية أولاً بتجديد الدعوة السلفية العلمية والتأصيلية والإصلاحية والدفاعية، وذلك بسبب حاجة المسلمين إلى من يعيدهم إلى التأصيل العلمي بعد هيمنة الحياة العلمية المذهبية على بلاد المسلمين، وبالنظر إلى غلو بعض المدارس الإسلامية ومحاولتها فرض رؤيتها على المجتمعات الإسلامية من رؤى صوفية فلسفية أو رؤى طائفية تسيء إلى سلف هذه الأمة المسلمة، فقد أدخل في منهجه السلفية الدفاعية أيضاً، وبسبب السلفية العلمية التأصيلية والدفاعية أدخل السجن مراراً[١٣]، وبعد احتلال التتار لأجزاء كبيرة من بلاد الشام، فقد أدخل ابن تيمية على مدرسته السلفية العمل الجهادي الفعلي، فقام بنفسه بمجاهدة التتار مع سلاطين المسلمين المماليك، وهكذا كان ابن تيمية من كبار علماء المدرسة السلفية التأصيلية الذين دعوا إلى الجهاد ومارسوه بأنفسهم، عندما تعرضت بلاد المسلمين إلى العدوان الخارجي، وعندما أصبحت محتلة من الغرباء والأجانب والكافرين.

على أن أهم ما ميز سلفية الإمام ابن تيمية هو أن سلفيته ذات منهج

---

(١٢) انظر: عبد المجيد عمر النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري** ([د. م.]: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ٢١.

(١٣) انظر: محمد بهجة البيطار، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٢٦.

معرفي وفلسفي ومنطقي دقيق، وذلك بحكم حسن اطلاعه على علم المنطق وتعمقه بفهم الفلسفات المشائية القديمة وحتى عصره، إضافة إلى اطلاعه على كتب الفلسفة الصوفية الإشراقية، وآراء علماء المسلمين منها، سواء الذين أخذتهم الفلسفة إلى بحرها العميق، أو الذين سبحوا على شواطئها فقط، فكان يدرك مَن مِن علماء المسلمين الذين غرقوا في بحر الفلسفة ومن منهم أتقن السباحة في بحرها وخرج منها سليماً، أو استطاع أن ينقدها وينقضها أيضاً، وهو واحد من هؤلاء المتأخرين، وبذلك يمكن القول بأن ابن تيمية هو الفيلسوف السلفي الوحيد في التاريخ الإسلامي، لأنه أصَّلَ سلفيته على منهجية إسلامية ومعرفة منطقية ورؤية عقلية، وهذا ما جعل كتبه سنداً ومرجعاً لكل سلفي يأتي من بعده، دون أن يصل مستواه العلمي ولا قدرته العقلية بحكم افتقاره إلى المعرفة الفلسفية الضرورية، ولعل كتابه «**درء تعارض العقل والنقل**» من أهم الكتب التي تبين قدرته العقلية على فهم الإسلام وفهم الفلسفة بطريقة لم يسبق إليها من ناحية ولم يتم البناء عليها من ناحية أخرى.

مناهج الحركة السلفية

فيما سبق من تطورات على المدرسة السلفية العلمية التأصيلية وجدنا أنها مرت بمراحل، كانت في كل مرحلة تطور نفسها، فتتمسك بالسابق وتضيف عليها واجبات أخرى بحسب المرحلة، وهي:

١ ـ السلفية العلمية: وهي المدرسة السلفية العلمية التي تدعو المسلمين إلى التمسك بالكتاب والسنة.

٢ ـ السلفية التأصيلية: وهي المدرسة السلفية العلمية التأصيلية التي تدعو المسلمين إلى التمسك بالأصول الإسلامية بفهم السلف.

٣ ـ السلفية الإصلاحية: وهي المدرسة السلفية العلمية التأصيلية الإصلاحية التي تدعو المسلمين إلى محاربة البدع والفتن.

٤ ـ السلفية الدفاعية: وهي المدرسة السلفية العلمية التأصيلية الإصلاحية الدفاعية التي تدعو المسلمين إلى الدفاع عن صفاء دين الإسلام.

٥ ـ السلفية الجهادية: وهي المدرسة السلفية العلمية التأصيلية

الإصلاحية الدفاعية الجهادية التي تدعو المسلمين إلى مقاتلة أعداء الدين، ومقاومة أعداء الأمة، ومحاربة المحتلين لبلاد المسلمين.

ومن الملاحظ أن هذه التطورات على المدرسة السلفية كانت تواكب تحديات عصرها وما يفرضه من واجبات داخلية وخارجية، وأن كل مرحلة منها لم تخالف ما قبلها، ولم تتخلّ عن الصفات التي تحلت بها من قبل، ولكنها أضافت إلى ما سبقها من واجبات واجهتها، وعلى صعيد الداخل فإنها كانت وبالرغم من قيامها بما تراه واجباً عليها، إلا أنها كانت في حالة تباعد عن علماء الأمة في عصرهم، وأنها كانت تفتقد أحياناً ثقة الأمة منها، لأنها كانت تتشدد في تطبيق رؤيتها، حيث كانت في كل مرحلة تفقد درجة من الحرية الفكرية وبالأخص بعد المرحلة الدفاعية، فقد دافعت المدرسة السلفية ضد تدخل سلطان الخلفاء في الحوارات الفكرية، وكسبت المدرسة السلفية تعاطفاً من جماهير المسلمين بسبب ذلك، ولكنها وقعت في مراحل لاحقة بما وقع فيه بعض الخلفاء في التشدد الفكري، فأصبحت تميل إلى المواجهة الفكرية والعقدية والفقهية مع المسلمين من أهل المذاهب الفقهية المعتبرة في التاريخ الإسلامي، بما لا يوجبه الإسلام ولا يوافق عليه، لأنها كانت تقف ضد اجتهادات فقهية وعلمية إسلامية وليس ضد آراء عقلية كما يحلو لها أن تصف مخالفيها، وما يحتمل تعدد الاجتهاد فيه لا ينبغي الإنكار فيه إلا بدليل شرعي، وبما لا يعتدى فيه على أهل الإسلام، وهذا كله أثر على المراحل اللاحقة للمدرسة السلفية بما فيها المرحلة التي مر فيها ابن تيمية، فقد كان سجنه بسبب خلافاته وتشدده على بعض العلماء والقضاة والفقهاء من أهل عصره، ولكن هذا التشدد أصبح بصورة أشد بعد عصر ابن تيمية، مثل ما وصلت إليه مع الإمام محمد بن عبد الوهاب النجدي.

على أن ما سوف نلاحظه على الدعوة السلفية بعد ابن تيمية أنها لم تطور مدرسته المنهجية المنطقية الفلسفية، وأخذت بمنهجه التغييري المادي بدرجة متزايدة ولكن مع فارق كبير، فبينما استعمل ابن تيمية منهجية التغييري المادي والجهادي مع أعداء الأمة من غير المسلمين، أي مع الأعداء المحتلين لبلاد المسلمين مثل التتار، ولم يستعمل ولم يدع إلى استعمال القوة المادية ضد مخالفيه من أهل الاجتهادات الإسلامية الأخرى، بالرغم من أنهم آذوه وأدخلوه السجن مراراً، بينما من أتى بعد ابن تيمية من

المدارس السلفية وجد عندها دعوة إلى مقاتلة المسلمين بحجة تغيير المنكر باليد والقوة، بحكم أن الحركة السلفية الوهابية اقترنت مع السلطان السياسي لإمارة الدرعية الأمير محمد بن سعود عام ١١٥٨هـ، ومنذ تلك البيعة بين محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب دخلت الحركة السلفية نوعاً جديداً من الدعوة الإصلاحية السلفية لم تتوقف على العمل التربوي والدعوي الفكري، بل زادت على ذلك الخروج في غزوات باسم الجهاد الشرعي من أجل الإصلاح الفكري أو الغلبة السياسية بين الأمراء في ذلك الوقت[١٤].

حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي

لم يكن هناك ما يميز الدعوة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب من الناحية العلمية والتأصيلية، «لقد كان محمد بن عبد الوهاب رائداً في الدعوة إلى الرجوع المباشر الى القرآن والحديث والالتزام بهما، ناقداً نقداً شديداً اتخاذ مصادر أخرى من دونهما من أقوال الناس، معتبراً ذلك سنة من سنن الشيطان يجب التخلص منها، وما قاله في ذلك: «يجب رد السنة التي وضعها الشيطان في ترك القرآن والسنة، واتباع الآراء والأهواء المتفرقة المختلفة، وهي أي السنة التي وضعها الشيطان أن القرآن والسنة لا يعرفهما إلا المجتهد المطلق، والمجتهد هو الموصوف بكذا وكذا من أوصاف لعلها لا توجد تامة في أبي بكر وعمر، فإن لم يكن الإنسان كذلك فليعرض عنهما فرضاً حتماً لا شك ولا إشكال فيه، ومن طلب الهدى منهما فهو إما زنديق وإما مجنون لأجل صعوبتهما، سبحان الله وبحمده، والأمر برد هذه الشبهة الملعونة من وجوه شتى بلغت إلى أمر الضرورات العامة»[١٥].

فلا خلاف على أصل الدعوة السلفية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب وقيامها على التأصيل، لأن أصول المدارس السلفية واحدة عبر تاريخها، وهي عودة الأمة إلى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله الصحيحة بفهم سلف هذه الأمة، فهذه الأركان التاصيلية ميزة ثابتة لكل الدعوات السلفية، ولكن

---

(١٤) انظر: صلاح الدين المختار، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، ج ١، ص ٣٨.

(١٥) انظر: النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، ج ٣، ص ٣٥، والعزو فيه إلى: محمد بن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، ص ٢٧٦.

ما يميز دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب هو الطريقة التي يقدمها للأمة في عصره، وهذا ما يميز الدعوات السلفية عبر التاريخ الإسلامي والحاضر باختلاف الأزمان والأمكنة والظروف والمعالجات، وهو فيما ذكر عنه أنه لا يقدم دليلاً على ما ينقله من أقوال عن علماء المسلمين الذين يخالفهم، فلم يذكر ما يثبت فيه أن أحداً من علماء المسلمين وهو يدعو إلى اتباع المجتهدين أو الفقهاء كان ينهى عن اتباع الكتاب والسنة، فلم يثبت ذلك عن أحد من فقهاء المذاهب أنه فعل ذلك، بل ما ثبت نقله أن كل واحد منهم كان يقول: إذا ثبت ما يخالف رأيه من الكتاب والسنة، فليضرب برأيه عرض الحائط.

ولكن وعندما وصلت دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب إلى المرحلة الإصلاحية ـ أي إلى مرحلة محاربة البدع عند المسلمين ـ استعمل أدوات المرحلة الدفاعية أولاً، ثم استعمل أدوات المرحلة الجهادية، أي إنه استخدم القوة المادية ضد المخالفين له في الاجتهادات العلمية والرؤى والأفكار، وإدخاله لأدوات المرحلة الجهادية في دعوته جعله يعامل المسلمين المخالفين له كما لو كانوا من غير المسلمين، وهو ما لم يصل إليه أحد من أئمة المدارس السلفية من قبله، لا الإمام ابن تيمية ولا الإمام أحمد بن حنبل من قبل، فمهما بلغت خلافات المسلمين الفكرية والعملية فيما بينهم فلا حجة ولا حاجة إلى أن تصل إلى مجاهدتهم بالقوة المادية كما لو كانوا من غير المسلمين، بأن تستحل دماؤهم وأموالهم، ولا أن تنتهك حرماتهم، ولذلك فإن من الغرابة أن كل من مجدوا الحركة الجهادية في الدعوة الوهابية السلفية لم يذكروا الجهة التي وجهت إليها التعبئة الجهادية الوهابية[١٦].

ولذا فإن المعترضين على الحركة الوهابية لا يعترضون على منهجيتها العلمية التأصيلية، ولا يعترضون على منهجيتها الإصلاحية، طالما كانت المنهجية العلمية والتأصيلية والإصلاحية تدعو إلى الكتاب والسنة ولو بفهم السلف وآثارهم، وإنما الاعتراض على هذه المنهجية التي تنظر إلى الاجتهادات الفقهية والفكرية الإسلامية الأخرى على أنها آراء مخالفة للقرآن

---

(١٦) انظر: النجار، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٣.

والحديث، فالاعتراض هو على حصر الأحكام الشرعية في مدرسة واحدة ورفض الباقي، وهذا غلو في فهم طبيعة الفقه علمياً وعملياً، كما سبق القول بأن فقهاء الصحابة والتابعين تنوعت اجتهاداتهم دون اعتراض أحد منهم على الآخر، أي إن هذه المنهجية المتشددة في رفض الاجتهاد الإسلامي الآخر هي بدعة بحد ذاتها.

ولكن ما وقع عليه الاعتراض أكثر هو قيام الحركة الوهابية بحمل المسلمين بالقوة على رؤية فقهية معينة ومقاتلتها على تمسكها باجتهادها المذهبي، وبالأخص بعد أن أصبحت الحركة تجمع بين الفقه السلفي والإمارة السياسية، على ما فيها من أسباب اختلاف بين القبائل العربية والإمارات المتصارعة، سواء كان ذلك من طبيعة الصراع القبلي أو من طبيعة الحياة التي تجمع بين الغنيمة والسياسة، فالغنائم كانت من أهم مصادر التمويل للقبائل والإمارات القوية، فكان العامل الدعوي والفكري والفقهي والعقدي يتخذ ذريعة معنوية لتبرير المغالبة بين القبائل، ويتم تجميع الفرسان والمقاتلين بدواعي الجهاد في سبيل الله بين المسلمين أنفسهم[١٧].

إن الحركة السلفية مطالبة بالمنهج التأصيلي أولاً، وبأن يكون لديها منهج إصلاحي، أي بأن تجعل من عملها منهجاً إصلاحياً في عصرها وزمانها ومكانها الذي توجد فيه، حتى يجد المسلمون فيها دعوة إسلامية صادقة يمكن أن يتبعوها ويناصروها بمقياس ما تحقق لهم من مصالح دنيوية، وبالأخص في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإذا ما اقتصرت الدعوة السلفية في أي عصر بتغليب أولوية على أخرى في غير وقتها ومكانها الصحيح فإن الدعوة السلفية لن يكون منهجها إصلاحياً في ذلك العصر، وإن كانت من الناحية التأصيلية صحيحة في دعواها، ولكنها فاقدة لمضمونها الإصلاحي، وفاقدة لفحواها المصلحي للناس في جلب المنافع ودرء المفاسد.

والمنهج الثالث الذي يميز الحركة السلفية الصحيحة هو المنهج التغييري، وهو نوع من كيفية التغيير، ونوع من طرق الأمر بالمعروف والنهي

---

(١٧) انظر: المختار، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، ج ١، ص ٤٢ ـ ٦٨.

عن المنكر بالحكمة أولاً وما يحقق الأهداف والغايات عند الناس، وفق الالتزام بالمنهج التأصيلي المعرفي والمنهج الإصلاحي المصلحي معاً، شريطة أن لا يكون بالعنف ولا بالقوة العسكرية الجهادية إلا إذا كان المستهدف بالجهاد المحتلين لبلاد المسلمين، كما كان الحال في عصر ابن تيمية عندما شارك وهو إمام السلفية في عصره في قتال التتار.

التقييم التاريخي لنجاح الحركة الوهابية

تختلف الرؤى في تقييم نجاح الحركة الوهابية السلفية من باحث إلى آخر، وبحسب القياس الدعوات السلفية الأخرى من النجاح الذاتي والانتشار وكسب تأييد الأمة لها، وهذا ينطبق على دعوة الإمام المؤسس الإمام أحمد بن حنبل أو الإمام أحمد بن تيمية وكذلك دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب، فقد تكلم العلماء بالثناء على هذه المدارس السلفية بما فيها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثنوا عليه[١٨]، بينما تكلم آخرون بالنقد لهذه الحركة أو بالنقد لمظاهر الغلو فيها[١٩].

بينما الدعوات السلفية الحديثة والمعاصرة ركزت على المنهج التأصيلي في الجانب الشكلي أكثر من تركيزها على المنهج الإصلاحي، أو المنهج التغييري الصحيح، ما جعل جماعات إسلامية أو حركات أو أحزاباً إسلامية من غير المدرسة السلفية تحقق نجاحاً جماهيرياً أكبر من دعاة المدرسة السلفية في العصر الحديث.

إن التأثيرات البيئية والفكرية والسياسية هي التي تفرض نفسها على تفكير واجتهادات الجماعات الإسلامية بما فيها المدرسة السلفية، فالمنهج التأصيلي يمثل الهوية الإسلامية، ولكن المنهج الإصلاحي يمثل العمل الصالح الذي أمرت به الآيات القرآنية مئات المرات في القرآن الكريم، وأما صلة الحركات الإسلامية بالسياسة والملك والسلطة فإنه يشمل ما سبق ويقوم

---

(١٨) انظر: أحمد بن حجر آل أبو طامي آل بن علي، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه**، قدم له الشيخ عبد العزيز بن باز، ط ٤ (الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٢م)، ص ٦٠.

(١٩) انظر: حسن بن فرحان المالكي، **داعية وليس نبياً «قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير** (عمان: دار الرازي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٨١.

عليه، فهو يشمل صدق الإيمان وعدم النفاق، ويشمل العمل الصالح والإصلاح، وارتباطهما معاً في المنهج الثالث ـ المنهج التغييري ـ هو ما يحقق الغايات المرجوة.

إن المنهج الإسلامي في التغيير هو الذي يجمع بين العلم الحق إيمانياً والعمل الصالح فعلياً، وهو الذي يصدق على مفهوم التقوى عند الله تعالى، ويصدقه مفهوم ثقة جماهير الأمة بهذا الحزب الإسلامي أو ذاك، فلا يكفي ادعاء حسن النية مع الله تعالى في التعامل مع الجماهير التي تطالب الحزب الإسلامي بالنجاح في الإنجاز وتحقيق النجاح عملياً ودنيوياً، أي على صعيد حياة الناس اليومية، وتحقيق مطالبهم المعاشية، وتحقيق كرامتهم الإنسانية والعزة لهم ولبلدهم بين الدول الأخرى.

التزام حركة محمد بن عبد الوهاب بالمنهج الإسلامي السلفي

إن ما فرض على الإمام محمد بن عبد الوهاب من تحديات عصره ونجاحه فيها كان هو مقياس نجاحه، وهو التزامه بالمنهج السلفي العلمي التأصيلي كما هو ثابت في كتبه التي نشرها وعلمها الناس، وحرصه على المنهج الإصلاحي والدفاعي كما هو ثابت في سيرته وحركته بين الناس وكسب ودهم وثقتهم، وأخيراً التزامه بالمنهج التغييري الجهادي وفق ظروف عصره، وهو ما صنع له عداء الفكريين والمنتقدين لدعوته في حياته وبعدها.

فقد اقترنت دعوته بالبحث عن السلطان الذي ينصر دعوته، وذلك لا يتم حتى يجد الأمير الذي يريد أن ينصر الدين ويبحث عن البطانة الصالحة التي تعلمه الدين الحق وتحثه عليه وتحذره من مخالفته، وتنصحه بالكلمة الصادقة وبالموعظة الحسنة، وفي نفس الوقت لا تخرج عليه، ولا تقف على اجتهاده السياسي بالتخطئة والمحاربة، وإنما بالنصيحة والتوصية الصادقة والكلمة الحسنة، بل ودعوة الناس إلى اتباع إمارته وتوسيع سلطانه، ودعوتهم إلى عدم الخروج عن الإمارة الصحيحة إلا أن يكون بين أيديهم برهان قاطع من الدين، وإجماع من جماعة المسلمين على مشروعية الخروج والتعاون عليه، وضمان أن لا تكون المفسدة أكبر من المصلحة المتحققة، فهذه من أصول المذهب السلفي في المنهج التغييري، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عدم الخروج على أولي الأمر الشرعيين ما أقاموا الصلاة، أي ما طبقوا الدين بإجماله.

المعارضون للحركة الوهابية سياسياً

تحتفظ سجلات وأرشيف الدولة العثمانية بالكثير من أخبار الدعوة الوهابية، وإذا افترضنا أن للعداوة التي نشبت بين الدولة العثمانية مع الدعوة الوهابية أثراً على حيادية تلك الأخبار، فإن ما هو مشاهد اليوم وتتهم به الدعوة الوهابية يعتبر دليلاً على صحة العديد من تلك الأخبار من أن الدعوة الوهابية واجهت نوعين من المعارضة وهما: المعارضة الداخلية والمعارضة الخارجية[٢٠].

(١) المعارضة الداخلية كانت في زمن الإمام محمد بن عبد الوهاب ومن أصحاب وعلماء المذاهب الفقهية الأخرى، ذلك أن الغلو في الدعوة إلى التأصيل وربط الأمر باتباع السلف هو أمر حسن ولا يعارضه عالم متبع للإسلام، ولكن نقطة الخلاف هو حمل الناس على رأي فقهي معين أولاً، وادعاء أنه نهج السنة والسلف فقط ثانياً، علماً بأنه لا يمكن إثبات أنه من أفهام السلف أولاً، ولو تم التسليم بأنه من فهم السلف فهو من باب الاجتهاد في أحسن أحواله ثانياً، ومن الممكن أن يعارضه اجتهاد سلفي آخر أو اجتهاد متأخر، أي إن فهم السلف ليس فهماً واحداً أولاً، وثانياً إن فهم السلف يشمل مذاهب الفقه الأربعة، لأن أئمة الفقه أخذوا علمهم عن السلف أيضاً، بل كانوا أقرب إلى السلف زمنياً من مؤسسي المدرسة السلفية التقليديين، الذين دونوا كتب المدرسة السلفية في القرن الثالث الهجري، وبالتالي فإن الأمة ومذاهبها الفقهية وأعلامها الأوائل كلهم تبع للسلف ما داموا متبعين للإسلام، فحصر علماء السلف على مدرسة واحدة ورفض باقي المدارس هو تجاوز للحد.

لكن الأخطر من ذلك هو نوع الإنكار الذي يوجهه السلفيون الوهابيون لخصومهم من أهل ملة الإسلام، وهنا نقصد الجانب العملي من المعاملة، فإنهم وللأسف لا ينظرون إلى أقوالهم على أنها اجتهادات فقهية قابلة لأن تكون خطأ وصواباً، ويتم النقاش على أساس هذه القاعدة في قبول الآخر،

---

(٢٠) انظر: عبد الله محمد العجلان، «حركة التجديد والإصلاح في نجد،» ورقة قدمت إلى: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين، (٣ ـ ٦/ ٦/ ١٤٠٥هـ/ ٢٢ ـ ٢٥/ ٢/ ١٩٨٥م) ([د. م.]: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٣١٦.

وإنما يتم استبعاد الحوار معهم، ورفض نقاشهم، بحجة أنهم من أهل الرأي أو البدعة، أو مقلدون أو غيرها من الأوصاف، ولذلك قلما أمكن بناء حوار فقهي بين سلفي وهابي مع سلفي غير وهابي، فكيف لو كان الحوار بين وهابي وغيره من العلماء الذي لا ينتمون إلى المدرسة السلفية، إنهم في نظره مجانبون للحق وليسوا متبعين للدليل الشرعي الذي يخالفه هو، وكثيراً ما نتج عن هذه الحوارات والسجالات العلمية وصولها إلى طرق مسدودة، بل إلى خصومة وتنافر بين المسلمين.

هذه الأخطاء في الحركة الوهابية تنعكس على ضعف التعاون بين المسلمين من غير حركتهم أو مذهبهم، ويترتب على ذلك أن من ليس وهابياً متهم في حرصه على الإسلام، فكيف يكون مستأمناً على مصالح المسلمين، هذا إذا لم يتم اتهامه بارتباطه مع أهل الأهواء والبدع والانحراف العقدي، أو رميه بالانتماء إلى الفرق الضالة، أو خروجه من الفرقة الناجية، وغيرها من الأوصاف التي تكثر على ألسنة الوهابيين عملياً، وإن لم يقروا بها نظرياً، بل ينظرون خلافها، لأنهم يعلمون أن هذه الأمة تقبلت الاختلاف بين العلماء كما شاع ذلك في كتب الفقه والاختلاف، وكتب المقارنات الفقهية، مثل كتاب **رفع الملام عن الأئمة الأعلام** لابن تيمية.

(٢) وأما المعارضة الخارجية للدعوة السلفية الوهابية فقد بدأت مع الدولة العثمانية، التي وجدت في تشدد أتباع هذه الحركة الوهابية على إخوانهم المسلمين ما لا يوجبه الشرع ولا يقرره مبدأ التسامح بين المسلمين، وبالأخص في الاختلاف الفقهي، فخشيت الدولة العثمانية أن تكون هذه الحركة إنما تسعى لتأسيس نواة جغرافية لبناء إمارة مستقلة عن الدولة العثمانية، ودليلها في ذلك أن الاختلاف الفقهي لا يوجب القتال بين المسلمين، وحتى الاختلاف العقدي المختلف فيه لا يوجب القتل ولا البراءة من دين المخالف المسلم، مثل الاختلاف على مشروعية الطرق الصوفية أو مسألة التوسل أو زيارة القبور أو غيرها، فهذه المسائل وهي في بعض جوانبها عقدية، إلا أنها مسائل مختلف على أدلتها وتفسيرها ومقاصدها في الشرع، أي إنها عند المخالف ليست من باب القناعة بمخالفة الدين الحق، وإنما من باب معناها في الدين، ويكون الإصلاح فيها من باب الحوارات العلمية، وليس من باب تكفير المسلم لأخيه المسلم.

إن الحركة السلفية الوهابية متهمة بالتسرع بتكفير المخالف وإصدار فتاوى إباحة قتاله وقتله واستباحة ماله وأهله، وهذا في نظر الدولة العثمانية خطير ويؤدي إلى الفتنة الداخلية والانشقاقات عن الدولة العثمانية إذا تمكن المخالف فعل ذلك وصوغه على أنه مشروع في الدين، لذلك لم يكن مريحاً للدولة العثمانية التشدد الوهابي نحو إخوانهم المسلمين المخالفين لهم في بعض مسائل العقيدة المختلف عليها، أو في الفقه أو في السلوك التعبدي الصوفي ولو كان دون غلو، لذلك حملت ذلك على خطورة أن لا يكون هدفه نشر العلم الشرعي الصحيح فقط، وإنما صناعة المنابذة بين المسلمين على أمور يقر الشرع الاختلاف فيها بين العلماء، وهذا ما دعا الدولة العثمانية إلى استعمال القوة العسكرية ضد أتباع هذه الحركة الوهابية لأنها قاتلت وقتلت المسلمين المخالفين لها باسم الشرع، ولم تقر لهم بأنه اجتهاد شرعي صحيح نظراً، وكان سلوك أتباعها أكثر شدة وقساوة مما في الكتب من إعلانات وفتاوى وأحكام.

إن الكشف عن سجلات الأرشيف العثماني في هذا الخصوص ـ أي الصراع العثماني الوهابي ـ سيكون له أثر كبير على فهم الأخطاء التي وقعت فيها الحركة الوهابية مع المسلمين المخالفين لها، سواء كان الاختلاف بالرأي الفقهي أو بعض مسائل العقيدة التي تحتمل الاختلاف فيه وتفصيله، وسيبقى هذا الباب في الدراسات في الأرشيف العثماني مفتوحاً في المستقبل، ومن خلاله سوف تثبت الحقائق التاريخية بأن الصراع العسكري بين العثمانيين والوهابيين كان صراعاً قابلاً للحل سلمياً، إذ لو أدركت الحركة الوهابية أن عملها لو كان مضبوطاً بالأحكام الشرعية لما وقعت هذه الفتن والحروب بينهما، فلا تملك الدولة الإسلامية أن تفرض رأيها الفقهي على المسلمين بالقوة العسكرية، فكيف تستبيح حركة فكرية لنفسها ذلك، وتجلعه طريقاً شرعياً في التغيير الاجتماعي أو السياسي؟

الدعوة السلفية المعاصرة

إذا ما أرادت الدعوة السلفية وأحزابها السياسية المعاصرة أن تقوم بدورها الصحيح فعليها أن تحسن تقديم نفسها فكرياً على أساس المنهج التأصيلي الذي يميز كل الحركات السلفية عبر تاريخها، وهي مطالبة أيضاً أن

تجتهد في تقديم منهج إصلاحي مبني على المنهج التأصيلي علماً وعملاً صالحاً، وعليها أخيراً أن تقدم منهجاً تغييرياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، بما يكسبها تأييد الشعب الذي تعمل معه وتنتمي إليه سياسياً، أي في الدولة التي تعمل فيها، وأن تؤسس من خلال منهجها التغييري تفسيراً إسلامياً للعديد من المفاهيم العصرية وبالأخص فيما ارتبط في حياة المسلمين من تفاعل حضاري مع الأمم الأخرى، وبالأخص فيما يتم تداوله من قيم الحضارة الغربية المعاصرة، مثل الديمقراطية والعلمانية والدولة المدنية والحرية وحقوق الإنسان وغيرها من القيم التي أصبحت جزءاً من الحياة القيمية في العالم أجمع بما فيه العالم الإسلامي، وبالأخص في العالم العربي الأكثر تفاعلاً وغلياناً والتهاباً وصحوة وتفاعلاً وتغييراً وانقلاباً وربيعاً ونهضة وثورة وغيرها.

إن أخطر ما يمكن أن تواجهه الحركة السلفية من عقبات هو تمسكها الشكلي بالمنهج التأصيلي، وعدم تركيزها على المنهج الإصلاحي، والأشد خطورة أن تجهل أصول المنهج التغييري المعاصرة أو أن تتجاهلها، وعندها قد لا تجد الحركة السلفية نفسها إلا أحزاباً أقلية سياسياً، أو جماعات منبوذة اجتماعياً، أو أحزاباً متهمة بالإرهاب لأنها لم تحسن العمل الاجتماعي القويم ولا العمل السياسي التنافسي والديمقراطي، أو إذا استخدمت الجهاد في غير مكانه الصحيح وفي غير زمانه الموفق، فهذه أخطاء في المنهج التغييري السليم، وبذلك قد تصبح الحركة السلفية عبئاً على المشروع النهضوي بدل أن تكون أهم روافده التغييرية الصحيحة.

خاتمة

إن الدعوة السلفية عبر تاريخها الإسلامي الطويل والمتنوع مليئة بالتجارب المشتركة في منهجها التأصيلي، والمختلفة في منهجها الإصلاحي، والمتنوعة في منهجها التغييري، أي إنها دعوة الكتاب والسنة بفهم السلف، وتحقيق المصالح العامة للمسلمين، والقيام على المنهج التغييري وبالإجراءات التنفيذية في أولويات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكيفية تحقيق ذلك علمياً وتأصيلياً، وعملاً صالحاً إصلاحياً، بحيث تكون النتائج مرضاة الله وثوابه في الآخرة، ومرضاة المسلمين وتأييدهم وثقتهم في الدنيا،

وقد نجح الإمام أحمد بن حنبل في المنهج التأصيلي والإصلاحي والتغييري، حتى إن دولة الخليفة المتوكل غيرت من مسار الدولة العباسية في عقيدتها ومذهبها، والدولة الإسلامية في عصر ابن تيمية غيرت في حالة الهزيمة العسكرية أمام التتار وانتصرت عليهم، وفي عهد الإمام محمد بن عبد الوهاب تغيرت أحوال نجد الدينية والسياسية على تقطع في نجاح الدعوة بسبب العداوات بين القبائل العربية في نجد، ولكن الدعوة السلفية الوهابية كانت ركناً أساسياً في توحيد القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربية سياسياً في دولة المملكة العربية السعودية.

لقد استطاعت حركة الإمام محمد بن عبد الوهاب أن تكون ناجحة في المنهج التأصيلي نجاحاً تاماً، وقد أكثرت من الصواب في المنهج الإصلاحي مع بعض التجاوزات وفي المنهج التغييري، فقد تحالفت مع إمارة تنشد الصلاح الاجتماعي والسياسي، إمارة محمد بن سعود الأولى، وقد أوكلت إليها مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأدت ما عليها كحرة تغييرية علمية وإن لم تكن مسؤولة عنه سياسياً، فكان نجاحها مؤثراً في تغيير أوضاع البلاد العربية في جزيرة العرب أكثر من نجاحها خارج الجزيرة العربية، لأنه لم يتوفر لها في المستوى الثالث التغييري ما توفر للإمام محمد بن عبد الوهاب من إمارة سياسية تطلب الإصلاح الاجتماعي والسياسي بمقاييس عصرها، وقد يكون من عثرات الحركات السلفية التي أتت بعد حركة الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنها المعاصرة أنها أرادت تقليد الحركة في منهجها التأصيلي فقط، دون أن تحرص على المنهج الإصلاحي الذي يقنع الناس ويطمئنهم ويحقق مصالحهم، ودون أن تجد أولي أمر يعاونونها على المنهج التغييري دون تجاوز لحرمات الناس، فبقيت حركات سلفية تأصيلية مجردة من التأثير السياسي، ولكن التحديات التي فرضها النظام العالمي الجديد الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية جعل من الإسلام ومن الحركة السلفية قبل غيرها من الحركات الإسلامية طعماً أو مشروعاً للعدو البديل عن الاتحاد السوفيتي المنهار، فأقحمت الحركة السلفية رغماً عنها في معمعة السياسة الدولية والصراع الدولي دون أن تكون مهيأة له ودون أن تكون قادرة على التعامل معه.

إن الصراع الدولي المعاصر الذي يستهدف الإسلام باسم الإرهاب قد

جعل من الحركة السلفية الجهادية عدوه الأول، دون أن يكون لهذه الحركة القدرة على رفض المعركة أولاً، ودون أن يكون لها القدرة على تحديد الموافقة عليها ثانياً، ودون أن تجد من يتبناها من الدول العربية أو الإسلامية ولو لإنقاذها من الفخ الذي وقعت فيه، فالغرب أدخلها المصيدة ظلماً وجوراً، لأنه وجدها ضالته التي ينطبق عليها شروط العدو المنشود شكلاً ومضموناً، وقد ساعده على ذلك عدم خبرة الحركة السلفية بألاعيب الغرب السياسية، وذلك جعل الحركة السلفية عموماً والجهادية خصوصاً حركة مستهدفة من البعيد والقريب، وجعلها حركة لا تستطيع الأقلام أن تنصفها بسبب ما يحوم حولها من ظنون وشكوك، كما لا يستطيع أن ينقدها بحرية خشية أن يكون متهماً أكثر منه باحثاً منصفاً.

الألباني والسلفية العلمية النجدية
قراءة في التقاطعات والتباينات

عمرو بسيوني[*]

حدود الورقة

الحد الأساسي للورقة هو التفاعل بين السلفية العلمية الألبانية والسلفية العلمية[1] النجدية الوهابية التقليدية، المتمثلة في الخط العلمائي المتكون من العلماء الكبار الرمزيين، وكلاهما مندرج تحت: «السلفية العلمية»، ودخول اتجاهات أخرى في سياق الورقة هو على سبيل التبع والملاحظة.

مفهوم السلفية

«ما أنا عليه وأصحابي»[2].

لا نبالغ إذا قلنا: إن السلفية هي الاتجاه الفكري الإسلامي الأنهض في

(*) كاتب وباحث ومحقق مصري.

(1) لا يتفق الباحث مع إطلاق: «السلفية العلمية» على «السلفية الألبانية» دون غيرها، انظر: عبد الغني عماد، «الحركات السلفية: التيارات، الخطابات، المسارات،» في: الحركات الإسلامية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م)، ج ١، ص ٩٧٧، وكأن هذا خاص بها، فإنه رغم غلبة الطابع العلمي على الألباني ومدرسته، إلا أنه لا يمكن نزع الوصف عن المدرسة النجدية بإطلاق، فإنه وإن غلب على الشيخ ابن باز العمل الرسمي والوظيفي، إلا أنه لا يمكن الغفلة عن جهده العلمي، وشروحه وفتاواه المطبوعة، ناهيك بالشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، «فقيه الصحوة»، وبكر أبو زيد، «باحث الصحوة» بحسب تعبير: عبد العزيز الخضر، **السعودية سيرة دولة ومجتمع** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م)، ص ١٥٩ و١٧٧ ـ ١٧٨.

(2) جزء من حديث نبوي، سيأتي.

المئة سنة الأخيرة على الأقل، إلى الحد الذي يمكن معه القول: «إن الحالة الإسلامية المعاصرة هي حالة سلفية»[(٣)].

فإنه ـ وباستثناء جماعة الإخوان المسلمين، التي لا تعد قسيما فكريا للسلفية بالأساس ـ في الوقت الذي عانت فيه الاتجاهات الدينية التقليدية، التي تمثلت في التيار الأشعري الصوفي الكلاسيكي، بتمثلاته الرسمية وشبه الرسمية، من حالة كبيرة من الجمود والتكلس؛ ظهرت الحالة السلفية التي ولدت حديثاً من رحم الدعوة الوهابية النجدية، ومثلت بوضوحها ونقائها العقدي ثورة حقيقية على ركام المعارف الدينية المتوارثة التي أضحت تصورات شعبية، غير مؤثرة في الواقع المعيش.

السلفية في **اللغة** مصدر صناعي من السلف، وتلك المادة (س ل ف): «أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى تَقَدُّمٍ وَسَبْقٍ، مِنْ ذَلِكَ: السَّلَفُ: الَّذِينَ مَضَوْا»[(٤)].

قال الله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]، أي: قدمتم في الدنيا، وقال: ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أي: سبق وتقدم، وقال: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦].

ووردت كلمة السلف في السنة بذلك المعنى، في قول النبي (ﷺ) لفاطمة: «فإني نعم السلف أنا لك»[(٥)].

ـ أما السلفية كاصطلاح عقدي؛ فالمراد به اتباع مذهب السلف، والسلف: المراد بهم: الصحابة ومن تبعهم بإحسان وتابعو التابعين لهم بإحسان، مع رجوع ذلك كله من حيث الأصل إلى الصحابة، فهم الذين إجماعهم حُجّي، وخلافهم لا يرفعه الإجماع بعده[(٦)].

---

(٣) يوسف الديني، «الألباني وانتعاش السلفية،» في: رماح الصحائف: السلفية الألبانية وخصومها ([د. م.]: مركز المسبار، ٢٠١٠)، ص ٨.

(٤) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ج ٣، ص ٩٥.

(٥) متفق عليه، البخاري (٦٢٨٥)، ومسلم (٢٤٥٢)، من حديث عائشة.

(٦) راجع للباحث بحثاً بعنوان: «رد الاعتراضات الأزهرية على المقولة السلفية،» كتيب صادر مع مجلة حراس الشريعة الإلكترونية، على موقع المجلة: <http://www/alhorras.net>.

«وأما مصطلح السلفية... عندما يطلق في دائرة الفكر لدى المسلمين: يراد به الطريقة التي عليها الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان، من التمسك بالكتاب والسنة، وتقديمهما على ما سواهما، والعمل بهما على مقتضى فهمهم. وبهذا المعنى تكون (السلفية) منهاجاً باقياً إلى يوم القيامة، يصح الانتساب إليه متى التزمت شروطه وقواعده... وعليه: فكل متأخر عن زمن السلف الصالح ولكنه على مذهبهم في الاعتقاد والعمل يكون سلفياً»[7].

ولعل هذا المعنى وتفضيل تلك الطبقات من السلف هو من الأمور الاتفاقية بين أهل السنة عموماً، حتى المخالفين للسلفية على مستوى الاعتقاد كالأشاعرة.

قال الباجوري في شرحه على **جوهرة التوحيد** للقاني في شرحه لقوله:

فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف

«كل خير حاصل في اتباع من سلف، والمراد بمن سلف: من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم»[8].

وإنما يمتاز السلفيون في ذلك الصدد بأنهم يرون أن الاتجاهات الأخرى وإن اتفقت على تفضيل وتقديم تلك الطبقات من السلف إلا أنهم حادوا وأخطأوا كثيراً مما كان عليه السلف من الاعتقادات والأعمال.

فالسلفية تمثل الفرقة الناجية الواردة في الحديث الشريف: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[9]، وفي زيادة

---

(٧) مفرح القوسي، **المنهج السلفي: تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه** (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٢)، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٨) الباجوري، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تحقيق علي جمعة، ط ٤ (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨م)، ص ٣٤٣.

(٩) الترمذي (٢٦٤٠)، وأبو داود (٤٥٩٦)، وابن ماجه (٣٩٩١)، من حديث أبي هريرة، وصححه الألباني في الصحيحة ج ١، ص ٤٠٤)، رقم (٢٠٤).

أنه أخبر عن الناجية منها بصفتها: «ما أنا عليه وأصحابي»(١٠)، مما يزكّي المنهج السلفي، ويؤكد حُجِّيته.

- يمكن تلخيص الأصول السلفية العامة في: **التوحيد**: بمعنى الحرص على توحيد الله، وتحقيقه، وتصفيته من الشرك والبدع: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، **والاتِّباع**: بمعنى متابعة الكتاب والسنة وتصرفات السلف الصالح، وترك الابتداع في الدين، **والتزكية**: بمعنى الاهتمام بتطهير النفس، والاعتناء بتربية النشء على العلم النافع والعمل الصالح(١١).

- في هذا الإطار؛ فإن السلفية تعظم جيل الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ومن بعدهم من الأئمة الأربعة، وأتباعهم ممن عرفوا بسلامة العقيدة ومتابعة السلف، وصولاً إلى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، والذهبي (٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، وابن كثير (٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، وانتهاء إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٧هـ/ ١٧٩٢م)، وأبنائه، ومجموعة كبار العلماء السلفيين المعاصرين، كمحمد بن إبراهيم (١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، وابن باز (١٩٩٩م)، والعثيمين (٢٠٠١م)، والألباني (١٩٩٩م)، ومقبل الوادعي (٢٠٠١م)، وصالح الفوزان، وابن جبرين (٢٠٠٩م)، وغيرهم.

- وعلى سبيل المصادرة البحثية - لضيق المقام -: يمكن أن يصنَّف الاتجاه السلفي بعامة وفق عامل معياري متعلق بسبيل الإصلاح المعتمد، إلى

---

(١٠) الترمذي (٢٦٤١)، من حديث عبد الله بن عمرو، وحسنه الألباني في **صحيح الجامع** (٢/ ٩٤٤)، رقم (٥٣٤٣).

(١١) للمزيد عن السلفية، ابحث في: القوسي، **المنهج السلفي: تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه**؛ مصطفى حلمي: **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية** (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م)، و**قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)؛ فهمي جدعان، **معنى السلفية في الماضي والحاضر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م)؛ محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة**، ط ٢ (الكويت: دار القلم، ١٩٨١م)؛ علاء بكر، **ملامح رئيسية للمنهج السلفي** (المنصورة: مكتبة فياض، ٢٠٠١م)؛ أحمد فريد، **السلفية قواعد وأصول** (الإسكندرية: دار العقيدة، ٢٠٠٣م)، وعبد الرحمن عبد الخالق، **الأصول العلمية للدعوة السلفية** [المجموعة الرابعة، ضمن سلسلة كتبه ورسائله] (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، [د. ت.]).

اتجاهات أربعة رئيسة: «**السلفية العلمية**»، وهي التي تهتم بالمكون الثقافي الدعوي، و«**السلفية الجهادية**»، وهي التي تعتمد الوسائل العنيفة، تنظيراً، أو ممارسة، و«**السلفية الحركية**»، التي يشتمل خطابها على مضمون سياسي معاصر لا تراثي، سواء صاحبها تعاطى مع الواقع السياسي بالفعل أم لا، و«**السلفية الجامية**»، وهي الاتجاه المعظم لمفهوم طاعة ولي الأمر، ولمفهوم البدعة والتعامل مع المبتدع.

السلفية الألبانية: الشخص، المفهوم، أبرز المباني الفكرية

«دعوتنا: دعوة علمية إصلاحية»[١٢].

رغم وجود امتدادات سلفية في أكثر البلاد العربية والإسلامية ظلت المرجعية السعودية ذات الصوت الغالب على التيار السلفي العلمي ـ والتيارات السلفية عموماً إذا رمنا الصدق ـ، فَكُتُبُ الإمام محمد بن عبد الوهاب وأبنائه من أئمة الدعوة تمثل ركناً محورياً في التصورات العامة السلفية العلمية.

وآل الحال في الخمسين عاماً الأخيرة إلى بروز مجموعة من العلماء والمفتين، مثّلوا مرجعية مهمة للتيار السلفي بعامة، وفي القلب منه التيار العلمي، على رأسهم: الشيخ عبد العزيز بن باز، المفتي العام للمملكة العربية السعودية، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، أحد كبار العلماء هناك، فقد صار الشيخان مرجعين ورمزين كبيرين للسلفية عموماً، والعلمية التقليدية خصوصاً، فالسلفيون ينشدون فتاويهم، ويستمعون شروحهم وتقريراتهم للكتب الشرعية في سائر الفنون، ويتدارسون فتاويهم وكتبهم ورسائلهم.

إلا أن السنوات العشرين الأخيرة في حياة هؤلاء العلماء شهدت اختراقاً لهذا الإطار، ذلك الاختراق تمثل في بزوغ نجم المحدث الشهير محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩م).

نشأ الشيخ الألباني في سوريا، حيث هاجر والده من ألبانيا في وقت

---

(١٢) الهدى والنور، ص ٢٨٠.

مبكر - ١٩١٣م، واستقر في دمشق، وكان الشيخ الألباني سلفياً معروفاً منذ زمن بعيد، اقتصر اهتمامه أوّلاً على علم الحديث والنهوض به، متمثلاً في التحذير من الأحاديث الضعيفة وضررها، وإنتاج زخم حديثي كبير، تمثل في مراجعة لدواوين السنة الكبار لتمييز الثابت منها من غير الثابت، وكذا جهود إصلاحية متعلقة بالعقيدة ومركزيتها، مما كفل شهرة كبيرة للشيخ في بلاد الشام خصوصاً[١٣]، ثم أُخْرج من سوريا بعد اعتقاله، وسنذكر هذا في موضع آخر هرباً من التكرار.

وانتقل الشيخ بعد ذلك للعمل في السعودية بالجامعة الإسلامية بالمدينة، واكتسب هناك صلة مباشرة بالمشايخ الكبار هناك، الشيخ محمد بن إبراهيم - رئيس الجامعة آنذاك والمفتي العام -، والشيخ ابن باز، والعثيمين، وغيرهم، وكانت العلاقة بينهم حسنة جداً، وشاع ثناؤهم عليه[١٤]، واستمر عمل الشيخ بالجامعة ثلاث سنوات حتى خرج الشيخ من السعودية نتيجة ظروف إقصائية، بسبب مواقف الشيخ العلمية والسياسية، وكذا بعض حظوظ النفس الشخصية والوشايات[١٥]، وكان الشيخ في تلك الفترة ملء السمع والبصر، وصار اسمه مقروناً بالاسمين الكبيرين.

وعقب خروجه لم تنقطع علاقة الشيخ الألباني بالمشايخ السعوديين، ولا تغير رأيه العام فيهم، إلا أن خروج الشيخ الألباني من المملكة في تلك

---

(١٣) راجع في ذلك: محمد إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه** ([د. م.]: مكتبة السداوي، ١٩٨٧م)، ص ٥٢ - ٥٦. لا نطيل في ترجمة الشيخ الألباني الترجمة التقليدية. ابحث فيها، مع كتاب الشيباني في: سمير الزهيري، **محدث العصر**، ط ٢ ([د. م.]: دار المغني، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)؛ إبراهيم العلي، **محمد ناصر الدين الألباني محدث العصر وناصر السنة**، سلسلة علماء ومفكرون معاصرون؛ رقم ١٣، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣م)؛ عصام الهادي، **محدث العصر الإمام الألباني كما عرفته** (الجبيل: دار الصديق، ٢٠٠٣م)؛ محمد المجذوب، **علماء ومفكرون عرفتهم**، ط ٤ (الرياض: دار الشواف، ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٣١٠، وترجمة الشيخ لعصام القريوتي، على موقعه الرسمي، على الرابط: <http://www.alalbany.net/>.

(١٤) انظر: ثناء ابن باز في: المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٤١ - ٥٤٢، وقال عنه: إنه لا يعلم تحت أديم السماء عالماً بالحديث مثله، في: المرجع السابق، ج١، ص ٦٦، وفي **مجلة الدعوة**، العدد ٢١٧١ (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، و**مجموع فتاوى ابن باز**، مع محمد بن سعد الشويعر (الرياض: دار القاسم، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ٢٥/ ٧١. وراجع ثناء ابن عثيمين في: المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٤٣.

(١٥) راجع في ذلك: المرجع السابق، ج١، ص ٥٨ - ٦٢، وكشف الشيخ نفسه عن بعض ذلك في كتاب **كشف النقاب عما في كتب أبي غدة من الأباطيل والافتراءات**.

الفترة كوّن له قاعدة مستقلة عن الاتجاه العُلَمائي السلفي السعودي، فاستقر الشيخ في الأردن سنين كثيرة، والتفّ حوله جماعة من التلاميذ والمستفيدين والمريدين، حتى وفاته سنة (١٩٩٩م).

ـ يمثل خطاب «**التصفية والتربية**» خلاصة النظرية الألبانية السلفية في الإصلاح، فإنه ينبغي تنقية الإسلام مما لحق به من شوائب، تتمثل في: البدع والمحدثات، والتقليد، والأحاديث الضعيفة، التي دخلت عليه في العقيدة، والفقه، والسلوك، ثم العناية بالنشء المسلم، وتربيته التربية الإسلامية السليمة، التي عن طريقها يمكن «استئناف الحياة الإسلامية»، وعودة «دولة الإسلام»[١٦].

الألباني والدعوة الوهابية وعلماؤها: التقاطعات والتباينات

منذ وجوده في السعودية بدأ الشيخ في إظهار طروح مخالفة للسائد من الطروح السلفية النجدية[١٧]، ثم تعمق ذلك أكثر عقب رجوعه إلى الأردن واستقراره هناك، سواء أكان ذلك الطرح المخالف فقهياً كما في اختيارات الشيخ في مسائل عورة المسلمة الواجب سترها في الجلباب الشرعي، أو حكم تارك الصلاة، أو بعض مسائل الزينة والصوم، أم كان في مسائل عقدية، كبعض مسائل الإيمان والكفر، وإثبات بعض الصفات، أم كان في مسائل سياسية، كان أهم تجلياتها موقف الشيخ من فتوى مشايخ السعودية في حكم الاستعانة بالجيش الأمريكي وحلفائه الغربيين في دفع احتلال صدام حسين رئيس العراق الأسبق لدولة الكويت، حيث لم يقتصر موقف الشيخ على رفض تلك الفتوى وتحريمها، بل اشتدّ كذلك على الدولة وعلمائها.

---

(١٦) راجع في هذه المضامين:

محمد ناصر الدين الألباني: **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليهما** (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١٤ ـ ١٥؛ **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، ط ٢ (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ١٩؛ **التوحيد أولاً يا دعاة الإسلام**، ط ٥ (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠١م)؛ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، (٢/ د)، وهو من أغراضه في نشر السلسلتين ـ أعظم أعمال الألباني ـ كما ذكر في الموضع المشار إليه؛ الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٢م)، ج ٧، ص ١٢٣٧ ـ ١٢٤٣، والشيباني، **حياة الألباني**، ص ٣٧٧، والهدى والنور، ص ٤٦٨، ٦٧٠ و٧٥٠.

(١٧) راجع في ذلك: محمد إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني**، ج١، ص ١١٦.

كان الألباني ـ كما كان ابن باز والعثيمين ثم غيرهما من الشيوخ السعوديين ـ قِبلة لطلبة العلم، فوفد عليه طلبة العلم من سائر أنحاء العالم الإسلامي، وصار له مريدون كثيرون، يعتزون إليه، ويقفون عند اجتهاده، بحيث شكّل الشيخ تياراً في كثير من البلاد الإسلامية يمكن أن يوصف بأنه تيار مواز للتيار النجدي، يمكن تلمس ملامح ذلك التيار في أغلب السلفيين الأردنيين، وبعض السلفيين المصريين والسعوديين.

٣ ـ ١ ـ جدل الانتساب: بين السلفية والوهابية

حظي الألباني بتقدير العلماء السلفيين النجديين كما قدمنا، وكذلك حظي هؤلاء العلماء بتقدير الشيخ الألباني[١٨]، فهم مشتركون في نفس المنهج العام في العقيدة، والفقه، ووجوب اعتماد فهم السلف في ذلك كله، إلا أن سلفية الألباني الإصلاحية كانت تأبى الانتساب لغير الكتاب والسنة ولو كان الإمام محمد بن عبد الوهاب: «يشعرني ذكرك للوهابية أننا نحن ننتمي إلى هذه الدعوة؛ نحن أبينا أن ننتمي إلى من كنا ننتمي من قبل، أنا كما تعلم ألباني، والألبان كلهم أحناف؛ لا يعرفون الإسلام إلا من زاوية المذهب الحنفي، أنت تتوهم أننا نرتبط بمذهب يسمى بالمذهب الوهابي؛ لا، وأنا أقول لك بصراحة: الذين يقال عنهم وهابية هؤلاء حنابلة، . . . ، أما أنا لست حنبلياً[١٩]، أنا ما رضيت أن أكون حنفياً، فبالتالي لا أرضى أن أكون حنبلياً؛ لأنني فيما انتسبت إلى رسول الله (ﷺ) أغناني عن كل نسبة أخرى، أما الوهابية: فما لي ولها؛ فأنا أنقدها؛ ربما أشد من غيري، وربما الحاضرون يعلمون ذلك»[٢٠].

وامتدّ هذا ليشمل ملاحظات علمية من قِبل الشيخ الألباني على التركيب العلمي للإمام محمد بن عبد الوهاب، حيث يوازن بين شيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي يراه «يختلف عن شيخ الإسلام

---

(١٨) راجع ثناءه المطول على ابن باز والعثيمين، في الهدى والنور، ص ٩٤٠.

(١٩) للشيخ الألباني موقف واضح في معارضة التمذهب والتقليد كما أوضح في مقدمة كتابه صفة صلاة النبي (ﷺ)، وهو ما يخالف ـ بطبيعة الحال ـ ما عليه جل السلفيون النجديون العلميون، الذين كانوا: إما حنابلة، أو سائرين على النظام الحنبلي في التفقه والتدريس على أقل تقدير.

(٢٠) الهدى والنور، ص ٧١٣.

ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ)، فإن هذا الشيخ الجليل قد دعا إلى الإسلام بعموم الإسلام من كل نواحيه أن يُفهم على الوجه الصحيح، على التفصيل الصحيح الذي سمعتموه، فهو ـ مثلاً ـ يحذر من الأحاديث الضعيفة، ويحذر من بناء الأحكام الشرعية عليها، بخلاف الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فلم تكن له هذه العناية، لا في الحديث ولا في الفقه السلفي، فهو من الناحية المذهبية حنبلي، ومن الناحية الحديثية كغيره، فليس له آثار في الفقه تدلنا على أنه كابن تيمية سلفي المنهج في التفقه في الدين، لعل له في ذلك عذراً كما ألمحنا إليه آنفاً. وكذلك في الأحاديث فهو كغيره مع الأسف الشديد لا معرفة عنده بالحديث الصحيح والضعيف»، واستدل على ذلك بإيراده حديث: «اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك» الضعيف سنداً، والذي في متنه إشكال فيما يتعلق بمسألة التوسل المشهور اهتمام السلفيين بها دون أن ينتبه لضعفها.

«فهذا يدل على أن شيخ الإسلام الثاني في التوحيد محمد بن عبد الوهاب ليس كشيخ الإسلام الأول من حيث إنه كان سلفياً في كل نواحي الدعوة ومجالاتها الكثيرة. هذه الناحية الأولى أردت التنبيه عليها، وهذا طبعاً من باب إعطاء كل ذي حق حقه، نحن بلا شك لا يسرنا أبداً أن ينال أحد من الشيخ محمد بن عبد الوهاب كما يفعل أعداء الدعوة وأعداء التوحيد حيث يتهمونه بكل ما يتهم به السلفيون في كل بلاد الدنيا، ولكن هذا لا يحملنا على الغلو في إعطاء كل شخص من حملة الدعوة السلفية ما ليس فيه، فيجب أن نفرق بين ابن تيمية وبين محمد بن عبد الوهاب، ونعطي كل ذي حق حقه، من أجل هذا قلت ما قلت، وإلا فشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب له منزلته في الدعوة عندنا بعد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى»[٢١].

الأمر الذي لم يقبله بعض المشايخ السلفيين التقليديين الذين يعتمدون الشيخ الألباني كمرجع سلفي كبير[٢٢].

---

(٢١) محاضرة للشيخ بعنوان: «حقيقة الدعوة السلفية»، راجع تفريغها على الرابط:
<http://audio.islamweb.net/audio/Fulltxt.php?audioid=4842>.

(٢٢) على سبيل المثال، راجع تعليق الشيخ عبد المحسن العبيكان على ذلك الكلام، ووصفه ابن عبد الوهاب بأنه أفقه من الألباني على الرابط: =

وتجاوز الشيخ ذلك إلى إبداء ملاحظات عامة على بعض سلبيات الدعوة الوهابية: «الحقيقة محمد بن عبد الوهاب فضله كبير على الأمة الإسلامية؛ لكن فيه شيء من الغلو والشدة»، ورأى أن حركة «إخوان من طاع الله»: «كان عندهم شيء من الشدة؛ أخذوها طبعاً من بعض نصوص محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله)، واستمر الأتباع إلى هذا العهد موصومين بهذه الشدة»، «وكنا نسمع نحن قديماً أن هؤلاء النجديين يكفرون عامة المسلمين، أو يقولون عنهم خوارج.. إلخ، أنا لما بدأت أسافر إلى تلك البلاد تجلى لي في أتباعهم شيء من هذه الشدة»[٢٣].

وقد يتجلى ذلك أكثر في تصور الشيخ أن دعوته ـ القائمة على المضامين السلفية بالتصفية والتربية ـ تتجاوز الدعوة الوهابية، المتأطرة بظرفها الزماني والمكاني: «ما لنا بقى وللوهابية؛ الدعوة يعني ذهبت مع التاريخ، والآن السعوديون جرفتهم الدنيا، وجرفتهم السياسة، ما لنا ولها، نحن الآن أمام دعوة ـ يعني دعوة الشيخ ـ انتشرت في العالم الإسلامي كله، من رضي رضي، ومن لم يرض لم يرض»[٢٤].

الأمر الذي أثار حفيظة بعض العلماء السعوديين التقليديين لطرح انتقادات مباشرة للألباني في ضوء تلك المواقف[٢٥].

ولذلك حرص الشيخ على الانتساب للسلفية فإن «الذي ينتسب إلى

= <http://www.alathary.net/vb2/showthread.php?6759-%C7%E1%D4%EDCE%DA%C8%CF%-C7%E1%E3%CDD3%E4%C7%E1%DA%C8%EDDF%C7%E4-%E3%CDE3%CF-%C8%E4-%DA%C8%CF-%C7%E1%E6%E5%C7%C8%C7%E1%C7%E1%C8%-C7%E4%ED>.

وتعليق الشيخ ربيع المدخلي أيضاً على الكلام ذاته، وتصريحه بتخطئة الألباني فيه، على الرابط: <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=106993>.

(٢٣) الهدى والنور، ص ٢٩٧.

(٢٤) الهدى والنور، ص٧١٣.

(٢٥) يمكن أن نرجع في ذلك المجال إلى كتابات الدكتور عبد العزيز العسكر ـ عميد كلية الدعوة بجامعة الإمام سابقاً ـ في جريدة عكاظ، ومنها سلسلة بعنوان «أي سلفية يدعيها الألباني وأتباعه»، بتاريخ ٢٢/ ١١، و٢٩/ ١١، و٦/ ١٢/ ١٤١٨ في ثلاث حلقات متتالية، كان عنوان المقال الثالث منها: «جوانب من سلفية الشيخ الألباني». ورد عليه الشيخ عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم في مقالات بعنوان: «قد تجاوزت الحَدَّ!!».

السلف الصالح فإنه ينتسب إلى العصمة على وجه العموم»[٢٦].

والجم الغفير من علماء السعودية يوافقون على صحة إطلاق نسبة السلفي، وربما يزيدون اشتراط عدم التحزب والتزكية، وممن أفتى بجواز ذلك اللجنة الدائمة للإفتاء[٢٧]، وغيرهم من العلماء كما سنشير.

إلا أن الشيخ كان يرى لزوم الانتساب إلى السلفية كمرجع معياري فارق عن عموم المسلمين أو الإسلاميين الذين قد لا يلتزمون فهم السلف الصالح، ففي محاورة للشيخ مع شخص تحريري: «نقول إذا ما سئلنا: أنا سلفي، انتهى الأمر؛ لأنه معنى سلفي: على الكتاب والسنة وعلى منهج السلف الصالح، فلما بينت له هذا، قلت له: لا يكفي أن تقول: أنا مسلم على الكتاب والسنة؛ لأن كل الطوائف والجماعات يقولون: على الكتاب والسنة»[٢٨].

وفي محاورة مع شخص آخر: «لو سألك سائل ما مذهبك؟ قال: أقول له: مسلم، قلت: هذا ليس جواب السؤال، قال: لم؟ قلت: لو سألك سائل: ما دينك؟ ما جوابك؟، هو نفس الجواب، بينما ينبغي أن يختلف الجواب باختلاف السؤال، قال: إذاً أقول: أنا مسلم على الكتاب والسنة، . . .، صواب، لكن لا يكفي اليوم، لو سألنا إباضياً أو خارجياً سيقولك بقولك الثاني، وهو صادق، في قرارة نفسه هو صادق، فإذاً: ما الفرق بينك وبينهم؟، لابد من ضميمة، قال: صحيح، إذا أنا أقول: أنا على الكتاب والسنة وعلى منهج السلف الصالح، قلت: حسناً!، أنت رجل أديب، وعلى شيء من المعرفة باللغة العربية وآدابها، ألا يمكن تلخيص هذه الجملة باسم واحد، أن يقال مثلاً: أنا سلفي»، ثم يختم الشيخ بتصريحه: «لذلك هذا التعبير: «أهل السنة والجماعة»؛ لا يمثل دعوة الحق التي هي الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح»[٢٩].

---

(٢٦) مجلة الأصالة، مسائل وأجوبتها المسائل اللبنانية (٢)، س (١)، السنة ٢، العدد ٩ (شعبان ١٤١٤هـ/[شباط/فبراير ١٩٩٤م])، ص ٨٦ ـ ٩٠.

(٢٧) فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب أحمد الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ج ٢، ص ١٤٠، رقم ٦١٤٩، و٢/ ٢٤٢، رقم ١٣٦١.

(٢٨) الهدى والنور، ص ٧٤٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٩٢.

لقد خالف بعض العلماء السلفيين الحركيين الشيخ الألباني في وجوب تلك النسبة، فنجد الدكتور سفر الحوالي يقرر أنه «ليس العبرة بمجرد الانتساب أو مجرد الأسماء، بل لا بد أن ننظر لحقيقة الرجل وإلى منهجه، ومن غلب عليه الصواب والحق، فنرجو أن الله سبحانه يُكفر عنه خطاياه التي أخطأ أو تأول فيها، أو كانت لديه فيها شبهة، أو ما أشبه ذلك، ولا سيما في العصور المتأخرة عندما تكاثرت الفتن وضعف أهل السنة»[٣٠]، الأمر الذي حدا بموافقي الشيخ الألباني من بعض تلامذته الأردنيين لتحرير رسالة في حشد فتاوى العلماء المؤيدة لتلك النسبة[٣١].

٣ ـ ٢ ـ الراديكالية المحافظة في أجواء سعودية

«الآن ـ أرى: من السياسة ترك السياسة»[٣٢].

رغم تلك المقولة المحورية في فقه الألباني إلا أنه كان يؤكد على أن «السياسة من الدين، والأمة مأمورة بها شرعاً»[٣٣]، وكان يرى أنه ليس حسناً الاستعجال بالعمل السياسي، والأمة في حاجة إلى مجهود كثيف فيما يتعلق بالتصفية والتربية[٣٤]، وكان الألباني يستحسن مقولة حسن البنا: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم لكم في أرضكم»[٣٥]، ويراها متجانسة مع ما يدعو إليه من تصحيح العقيدة والعبادة والسلوك قبل الانخراط في السياسة.

نلاحظ أن الألباني رغم موقفه الذي اختصرتْهُ العبارة المحورية السابقة، وتقديمه للأولوية الدعوية على الاشتغال بالسياسة؛ فإنه كان راديكاليا،

---

(٣٠) تفريغ لمحاضرة: «حوار مع الشيخ سفر الحوالي»، على الرابط:
<http://audio.islamweb.net/audio/fulltxt.php?audioid=110543>.

(٣١) **التحفة المهدية لمن سأل عن معنى السلفية**، الدار الأثرية، وراجع: بكر أبو زيد، **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية** ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٣١ ـ ٣٢ و٣٦ ـ ٣٧.

(٣٢) **الهدى والنور**، ص ٣٩٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٣. وانظر: عبد الغني عماد، «الحركات السلفية: التيارات، الخطابات، المسارات،» في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م)، ج١، ص ٩٨١.

(٣٥) راجع لقاءات المدينة المنورة لعام ١٤٠٨هـ [١٩٨٨م]، (٦)، (٢٢: ٣).

مخالفاً لأنظمة الحكم العربية. فيحكي الشيخ عن دعوته السلفية، وما لاقاه فيها من مصاعب، فيقول: «ولقيت في سبيل ذلك - من الأقارب والأباعد - ما يلقاه كل داعية للحق لا تأخذه في الله لومة لائم، وألفت بعض الرسائل في بعض المتعصبين الجهلة، وسُجِنْتُ مرتين بسبب وشاياتهم إلى الحكام الوطنيين والبعثيين، وبتصريحي لبعضهم حين سئلت: لا أؤيد الحكم القائم لأنه مخالف للإسلام، وكان ذلك خيراً لي وسبباً لانتشار دعوتي»(٣٦)، وكان ذلك عام ١٩٦٧م، لمدة ستة أشهر، وقبلها لمدة شهر واحد(٣٧)، وكان من جملة الاتهامات الموجهة إليه من نظام البعث: القيام بدعوة وهابية تشوش على المسلمين(٣٨)، ثم سجن الشيخ مرة ثالثة عام ١٩٦٩م، لفترة قصيرة في سجن القلعة بدمشق، وأفرج عنه بعدها، ليعاد تارة أخرى لينفى في سجن الجزيرة، ويقضي بضعة أشهر في سجنها، استغلّها في اختصار صحيح مسلم(٣٩)، وتعرض بعضها لمضايقات، ومنع من التدريس في سوريا، والانتقال بين محافظاتها، فيما يشبه الإقامة الجبرية.

ولا أدل على تلك الرؤية عند الشيخ من مواقفه العملية ما كان من وجوده في المملكة العربية السعودية وسبب خروجه منها(٤٠)، ثم موقفه الشديد من دخول التحالف الغربي الكويت لتحريره من غزو العراق، وكلامه الشديد في الحكومات التي سمحت بذلك كما سنذكره في موضعه.

فالألباني لم يكن قطعاً من أنصار توسيع مجال مفهوم (ولي الأمر) في العصر الحاضر، ولا المغالاة في طاعته، وإسقاط النصوص الشرعية على ذلك، بل وجه انتقاداً لذلك، كما يقول: «هذه الكلمة التي تشاع في هذا الزمان وهي مخالفة ولي الأمر، هذه كلمة للأسف يستغلها كثير من الدعاة الذين يزعمون أنهم من الدعاة إلى الإسلام (لا يجوز مخالفة ولي الأمر)، أنا

---

(٣٦) الألباني، **السلسلة الصحيحة**، ج ٧، ص ٦١٦، التعليق على حديث رقم (٣٣٠٣).

(٣٧) محمد إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره**، ج١، ص ٥٦.

(٣٨) إبراهيم العلي، **محمد ناصر الدين الألباني: محدث العصر وناصر السنة**، ص ٢٦.

(٣٩) الألباني، **مختصر صحيح البخاري** (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م)، ص ٨ ـ ٩.

(٤٠) كشف الشيخ عن بعض ملابسات ذلك، والسعايات التي حصلت في إخراجه، والوشاية به لدى الدولة بسبب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وبعض ما كان ينتقده، في كتاب: **كشف النقاب عما في كتب أبي غدة من الأباطيل والافتراءات**.

أقول معهم: لا يجوز للمسلم أن يخالف ولي الأمر، لكن ما صبغة؛ ما صفة هذا الولي؟، أريد لأبين الحكم الشرعي فيمن هم أولياء الأمر الذي يجب طاعتهم: هم الذين ينطلقون في حكمهم لأمتهم ولشعبهم من كتاب الله، وعلى سنة رسول الله (ﷺ)؛ كما كان الخلفاء الراشدون ومن سار سيرهم من بعض الملوك الذين جاءوا من بعدهم، هؤلاء الحكام الذين يضعون نصب أعينهم تحكيم الشريعة يجب طاعتهم»[41].

وفيما يتعلق بطبيعة الحكم الحالي، وهل هل حكم شرعي يستلزم الحقوق الشرعية الكاملة التي وردت في النصوص أم أنه حكم بلدي إقليمي قانوني؟ يصرح الشيخ: «من قال لك: إن هناك بيعة اليوم؟ البيعة لا تكون إلا للخليفة الذي يختاره المسلمون جميعاً[42]»[43]، ويقول: «أؤكد بأن هذه البيعة التي لا يُثَرَّب على من بايع، ويثرب على من تخلف عن البيعة؛ هي البيعة التي يجمع عليها أهل الحل والعقد من المسلمين كافة، ليس في بلد واحد إنما في بلاد الإسلام. فنحن نقول: أي حاكم اليوم؟ وليس هناك في اعتقادي حاكم بويع بيعة شرعية، لأن المسلمين لم يجتمعوا على هذه البيعة، إنما هي بلدية إقليمية، هذا اعتقادي»[44].

وهذا أساس صالح للتفريق بين الاتجاه السلفي الألباني والاتجاه السلفي الجامي[45]، على مستوى الموقف من الحكام بغير ما أنزل الله، الأمر الذي حدا ببعض المداخلة ـ وغيرهم من العلماء المؤيدين للسلطة الرسمية ـ إلى التصريح بمخالفة الشيخ الألباني في تأصيلاته، بل والرد

---

(٤١) الهدى والنور، ص ٢٢٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٤٣) يؤكد الشيخ علي الحلبي في كتابه: **مسائل علمية في السياسة والدعوة الشرعية**، ط ٢ (الكويت: مكتبة ابن القيم، [د. ت.])، الهامش (٧٤)، أن الشيخ الألباني تراجع عن ذلك الرأي فيما يتعلق بالبيعة؛ لأنه اطلع على تجارب الكتاب، وعرف ما رجحه ـ الحلبي ـ واختاره. أقول: رغم أن ذلك ليس بواضح في استلزام تلك الدعوى، إلا أنه لو كان كذلك؛ فإن النمط العام لشخصية الألباني، ومواقفه وتصرفاته التي ذكرنا بعض أمثلتها تدل على مخالفته الواضحة للنظام الجامي العام في النظر لتلك القضية.

(٤٤) الهدى والنور، (٦٠٦): (١ : ٠٠).

(٤٥) هناك رسالة طريفة في هذا المعنى، بعنوان: **سلسلة الأجوبة الألبانية على التوجهات المدخلية** لمسعود مسعودي الجزائري، على الشبكة، فيها مقارنة بين المواقف المختلفة للألباني والمدخلي من كثير من القضايا، وهي تصب في جانب ما نقرره.

عليه[٤٦]، إلى حد اتهامه بأنه كان من المؤثرين في وجود حركة جيهمان في الحرم[٤٧]، وهو ما لم تقدم عليه الرموز الكبرى للجامية التي تحرص على احترام الشيخ الألباني واعتماده كمرجعية سلفية.

٣ ـ ٣ ـ السجال العلمي

لقد كان من المتوقع وفق ما رصدنا من تصورات الشيخ الألباني عن السلفية ونبذه التقليد والانضواء ولو تحت أوفر الدعوات سلفية حظّاً في عصره ـ الدعوة الوهابية ـ؛ كان من المتوقع أن يخالف الشيخ العلماء السلفيين النجديين في كثير من المسائل العلمية.

من أبرز المسائل العلمية التي وقع فيها الخلاف بين الشيخ وبعض علماء السلفية النجدية[٤٨]:

*** ٣ ـ ٣ ـ ١ ـ معركة الشيخ الألباني الشهيرة حول جلباب المرأة**

---

(٤٦) يمكن أن نرجع في ذلك المجال لكتابات الدكتور موسى الدويش، وبخاصة كتابه: **التوجه السياسي الحركي عند الشيخ الألباني**، وكتاب الدكتور عبد اللطيف باشميل: **الفتح الرباني في الرد على أخطاء دعوة الألباني**.

وراجع: محمد زاهد جول، الخطاب السياسي للسلفية الألبانية، ضمن: **رماح الصحائف**، ص ٩٦. ومن الملفت للنظر أن انبرى بعض المشايخ من التيار الجامي للرد على تلك الحملات على الألباني ـ مع غيره من المحدثين ـ، وهو الشيخ محمد عمر بازمول، في رسالته **الانتصار لأهل الحديث**.

(٤٧) مشاري الذايدي، ربع قرن على حركة جهيمان، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٥/ ٢/ ٢٠٠٤م، على الرابط:

<http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=219653&issueno=9220#.UoeYiflt 4R5>.

أقول: وليس لذلك القول حظ من الصواب، فالألباني قد استفاض في كلامه تخطئة حركة جهيمان، وتسميتها فتنة، في مواضع كثيرة من الصحيحة، وفي كثير من سمعياته في الهدى والنور وغيرها، ومن أوضح تلك التصريحات قوله: «جماعة (جهيمان) السعودي الذي قام بفتنة الحرم المكي على رأس سنة (١٤٠٠) هجرية، وزعم أن معه المهدي المنتظر، وطلب من الحاضرين في الحرم أن يبايعوه، وكان قد اتبعه بعض البسطاء والمغفلين والأشرار من أتباعه، ثم قضى الله على فتنتهم بعد أن سفكوا كثيراً من دماء المسلمين، وأراح الله تعالى العباد من شرهم»، **السلسلة الصحيحة**، ج ٥، ص ٢٧٨.

وما استند إليه الصحافي في المقال المشار إليه من وجود بعض كتب الألباني مع بعض أفراد تلك الحركة؛ ليس بدليل ولا أمارة، فإن العالم الإسلامي كله، والسلفي بخاصة كان يطالع مؤلفات الألباني، وغيره من العلماء الكبار.

(٤٨) لم ألتزم ترتيباً موضوعياً، كالفقه والعقيدة، بل راعيت جانب الشهرة في المسائل.

المسلمة مع العلماء هناك، حيث رأى الشيخ أن وجه المرأة وكفيها ليسا بعورة، وهو خلاف المتفق عليه بين علماء السعودية حينها.

فسئل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ـ المفتي ـ: «الشيخ ناصر الدين الألباني يرى السفور»، فأجاب: «يريد أن يطلب زكاماً فيحدث جذاماً»[(٤٩)].

ومن ثم وقع بينه وبينهم بحوث وردود في ذلك، ولاسيما الشيخ حمود التويجري، حيث شاب الردود بينهما حدة بين الطرفين، حيث ألّف الشيخ التويجري كتاباً بعنوان «الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور» ضمَّنه رداً على كتاب الألباني «جلباب المرأة المسلمة»، قال فيه: إن الألباني ألّف «رسالة في إباحة السفور»، وخالف علماء المسلمين والأحاديث الصحيحة «ومن خالف الأحاديث الصحيحة، وما كان عليه المسلمون؛ فهو على شفا هلكة»، كما أدرجه غير مرة تحت وصف «أهل السفور»، ووصف بعض كلامه أنه «من الإلحاد في آيات الله تعالى وتحريف الكلم عن مواضعه، وعلى هذا فيلزم اطّراحه وردّه على قائله»[(٥٠)]، رد عليه الشيخ الألباني حتى وصفه بأنه «خالف العلماء وتشدد وتعصب»[(٥١)]، وبأنه من «المقلدين حَدِيثاً وَفِقْهاً»[(٥٢)].

* ٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ كما وقع بينهما خلاف آخر في إثبات **صفة الصورة** الواردة في حديث: «خلق الله آدم على صورته»[(٥٣)]، حيث كتب الشيخ التويجري في ذلك الحديث رسالة بعنوان: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم

---

(٤٩) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**، مع وتحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ١٠، ص ٤٨.

(٥٠) حمود التويجري، **الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور: وفيه الرد على كتاب الحجاب للألباني**، ط ٢ (١٩٧٩م)، ص ١٣٧ ـ ١٣٩ و١٦١ على التوالي.

(٥١) الألباني، **الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب، وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب، ولم يقنع بقولهم إنه سنة ومستحب** (عمان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م). وراجع: **الضعيفة**، (١٢/ ٥٢٩)، رقم (٥٧٤٣).

(٥٢) **الضعيفة**، (١٢/ ٩٠٤)، رقم (٥٩٥٨).

(٥٣) متفق عليه، البخاري (٦٢٢٧)، مسلم (٢٦١٢)، من حديث أبي هريرة.

على صورة الرحمن»، وكان الشيخ الألباني يضعف هذا الحديث[٥٤]، وقال تعليقاً على كتاب التويجري: «لقد أساء الشيخ التويجري ـ رحمه الله تعالى ـ إلى العقيدة والسنة الصحيحة معاً بتأليفه الذي أسماه: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن»»[٥٥]، كما جرى بينه وبين الشيخ حماد الأنصاري سجال سابق في نفس المسألة، تعليقاً من الشيخ على مقال نشره الأنصاري في مجلة الجامعة السلفية في تصحيح هذا الحديث، حيث وصف المقال أنه «ذهب فيه إلى اتباع ـ ولا أقول تقليد ـ من صحح الحديث من علمائنا رحمهم الله تعالى دون أن يقيم الدليل على ذلك بالرجوع إلى القواعد الحديثية»[٥٦].

* ٣ ـ ٣ ـ ٣ ـ رأى الشيخ الألباني وجوب **أخذ ما فضل عن القبضة من اللحية**، في النسك وغيره[٥٧]، بينما كان المشهور عند العلماء السلفيين الكبار في السعودية منع الأخذ من اللحية مطلقاً[٥٨]، يقول الشيخ الألباني: «قص اللحية، أو الأخذ منها كان أمراً معروفاً عند السلف، خلافاً لظن بعض إخواننا من أهل الحديث الذين يتشددون في الأخذ منها»[٥٩].

ورد على ذلك القول الشيخ التويجري في كتاب بعنوان «الرد على من أجاز تهذيب اللحية»، وجّه إليه الألباني النقد، فقال بعد أن ذكر بعض الآثار في المسألة: «وإذا عرفت ما تقدم من هذه الآثار المخالفة لحديث الترجمة؛ فالعجب كل العجب من الشيخ التويجري وأمثاله من المتشددين بغير حق، كيف يتجرأون على مخالفة هذه الآثار السلفية؟! فيذهبون إلى عدم جواز تهذيب اللحية مطلقاً»[٦٠].

---

(٥٤) الألباني، الضعيفة، (٣/ ٣١٦)، رقم (١١٧٦).

(٥٥) الألباني، صحيح الأدب المفرد، ط ٤ ([د. م.]: دار الصديق، ١٩٩٧م)، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٥٦) الألباني، السلسلة الضعيفة، (٣/ ٣١٩).

(٥٧) انظر: **الهدى والنور**، ص ٤٢، ١٧٦، ٢٢٨، ٢٦٧، ٥٢٦، ٦٦٣، ٤٤٧، و٧٠٢.

(٥٨) انظر: **مجموع فتاوى ابن باز**، (٣/ ٣٧١)، (٢٦/ ٣٣١)، (٢٩/ ٤٠)؛ **مجموع فتاوى العثيمين**، مع فهد السليمان (دار الثريا؛ دار الوطن، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (١١/ ١٢٦ ـ ١٢٧)، (٢٣/ ١٦٩)، **وفتاوى اللجنة** (٤/ ٥٤)، رقم (٢١٠٢٦)، فيما يتعلق بكتاب الدبيان في جواز الأخذ.

(٥٩) الضعيفة، (٥/ ٣٧٨)، رقم (٢٣٥٥).

(٦٠) الضعيفة، (١٣/ ٤٤٢)، رقم (٦٢٠٣).

ويبدو أن الأمر بين الشيخين قد توسع، فصارت بينهما تعقبات مستمرة[٦١].

* ٣ ـ ٣ ـ ٤ ـ **مسألة تحلي النساء بالذهب المُحَلَّق** ـ كالخاتم والأسورة ـ حيث منع منه الشيخ الألباني[٦٢].

وقد سئل الشيخ محمد بن إبراهيم عمن منع في بعض كتبه التحلي بالذهب المحلق، فأجاب: «الذي كتب في ذلك ناصر الدين الألباني ـ وهو صاحب سنة ونصرة للحق ومصادمة لأهل الباطل ـ، ولكن له بعض المسائل الشاذة، من ذلك هذه المسألة وهو عدم إباحته، ذكر وجمع آثاراً ولكنها لا تصلح أن تعارض الأحاديث»[٦٣]، وقال الشيخ ابن باز: «ما ذكره أخونا في الله العلامة الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني في كتابه: (آداب الزفاف) من الجمع بينها وبين أحاديث الحل بحمل أحاديث التحريم على المحلق وأحاديث الحل على غيره غير صحيح وغير مطابق لما جاءت به الأحاديث الصحيحة الدالة على الحل؛ لأن فيها حل الخاتم وهو محلق وحل الأسورة وهي محلقة»[٦٤].

* ٣ ـ ٣ ـ ٥ ـ **مسألة صيام السبت مفرداً**، حيث رأى الألباني المنع منه مطلقاً ولو وافق عرفة أو عاشوراء[٦٥]، بينما أفتى العلماء في المملكة بصحة الصوم فيه، ولربما قالوا بكراهته، وضعفوا الحديث الذي اعتمده الألباني بالاضطراب أو الشذوذ[٦٦].

---

(٦١) تعقبه في بعض أحاديث كتاب **إتحاف الجماعة**، راجع: **الضعيفة**، (٩/ ٣٠٣)، رقم (٤٣١٣). وتعقب التويجريُّ في كتابه **التنبيهات على رسالة الألباني في الصلاة** الألبانيَّ في كتابه **صفة صلاة النبي (ﷺ) كأنك تراها**، وردّ عليه الألباني في مقدمة الكتاب نفسه.

(٦٢) الألباني، **آداب الزفاف في السنة المطهرة** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢م)، ص ٢٣٧.

(٦٣) محمد بن إبراهيم آل الشيخ، فتاويه ورسائله، ج ٤، ص ٩٢.

(٦٤) ابن باز، **مجموع فتاويه**، ج ٦، ص ٣٥١.

(٦٥) انظر: الألباني: **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م)، ج ٤، ص ١١٨، رقم (٩٦٠)، والألباني، **تمام المنة في التعليق على فقه السنة**، ط ٥ ([د. م.]: دار الراية، [د. ت.])، ص ٤٠٦. وراجع: **الصحيحة**، (٢/ ٦٧٤)، رقم (٩٨٠)، **والهدى والنور**، ص ٢٠٤ و٣٨٠، **وفتاوى جدة**، ص ٧، ١٨، ٢٤، ٢٩، و٣١.

(٦٦) راجع: **مجموع فتاوى ابن باز**، ١٦/ ٤١٢ ـ ٤١٣، **وفتاوى اللجنة الدائمة**، ج ١٠، ص ٣٩٧، رقم (١١٧٤٧).

وقد سبب هذا القول للشيخ معارضة ومناقشات كثيرة، لاسيما أن يوم عرفة في موسم حج سنة ١٤١١هـ وافق السبت، مما أثار بلبلة بسبب موقف الشيخ ـ وكان في السعودية آنذاك ـ، يقول عن ذلك: «أشكل هذا على كثير من الناس قديماً وحديثاً، وقد لقيتُ مقاومة شديدة من بعض الخاصة، فضلاً عن العامة»، «وقد جرت بيني وبين كثير من المشايخ والدكاترة والطلبة مناقشات عديدة حول هذا القول»[٦٧]، ولعل أشهر تلك المحاورات ما دار بينه وبين الشيخ عبد المحسن العباد بالمدينة[٦٨].

وجدير بالذكر أن المسائل الثلاثة السابقة (٣، ٤، ٥) قد اتسم الخلاف فيها بنكهة سلفية خاصة، إذ كان جزء فاعل من النزاع العلمي بين الفريقين فيها: في مطالبة الألباني بإبراز (سلفه) في القول بتلك الآراء، بينما حاول الألباني تسويغ موقفه بالإجابة على ذلك المطلب بطرائق مختلفة.

٭ ٣ ـ ٣ ـ ٦ ـ مسألة زيادة الركعات على إحدى عشرة ركعة في القيام، ومنه التراويح، فقد كان يرى الشيخ عدم جواز ذلك[٦٩]، وهو المخالف للمعروف من فتاوى علماء السعودية[٧٠].

ومسائل كثيرة لا أطول بذكرها، كحكم تارك الصلاة ـ إلا من حيث تعلقها بمسألة الإيمان والتكفير ـ، وبيع التقسيط، والاعتكاف في غير المساجد الثلاثة، فإما أن الخلاف فيها قديم مشهور، أو أنه لم يكن بارزاً على الساحة بشكل واضح.

٣ ـ ٤ ـ في الإيمان والكفر

وقد رأيت إفرادها نظراً لأهميتها، ولكونها مسألة رئيسة أصلية، نتج عنها مسائل أخرى.

ونظراً لأنه قد كتب في هذه المسألة العديد من الكتب والأبحاث؛

(٦٧) الألباني، **الصحيحة**، ج ٢، ص ٧٣٣ ـ ٧٣٤، رقم (١٠٠٠).

(٦٨) صوتية على الرابط: <http://www.youtube.com/waych?v=xv7blmjtfw8> .

(٦٩) الألباني، **صلاة التراويح** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٢٩.

(٧٠) راجع: **مجموع فتاوى ابن باز**، (١١/ ٣٢٠)، **ومجموع رسائل العثيمين**، (١٤/ ١٨٧ ـ ١٨٩)، **وفتاوى اللجنة الدائمة**، (٢/ ٥٢٨)، رقم (٦٢٦٠)، و(٧/ ١٩٨)، رقم (٦١٤٨).

فيحسن أن نشير إلى معاقد الخلاف الرئيسة في تلك المسألة، والتي تتمثل في مسألتين:

* ٣ ـ ٤ ـ ١ ـ **منزلة العمل من الإيمان**، أو ما يعرف بمسألة «جنس العمل»، بمعنى صحة إيمان من ترك العمل الظاهر ـ عمل الجوارح ـ بالكلية، فيرى الشيخ الألباني أن مثل ذلك الشخص: مؤمن ناقص الإيمان، لأن العمل شرط كمال في الإيمان[٧١]، بينما يقرر العلماء السلفيون في السعودية أن العمل شرط صحة في الإيمان، وأن تارك العمل الظاهر كافر[٧٢].

ولعل أول من نبّه على ذلك الخلاف وأشار إلى كلام الألباني فيه الشيخ سفر الحوالي، حيث قال: «المؤسف للغاية أن بعض علماء الحديث المعاصرين الملتزمين بمنهج السلف الصالح قد تبعوا هؤلاء المرجئة في القول بأن الأعمال شرط كمال فقط، ونسبوا ذلك إلى أهل السنة والجماعة»[٧٣]، وقال: «المؤسف مع أن هذا الشيخ الألباني أخذ بكلام أهل الإرجاء المحض من غير تفصيل؛ حيث جعل التارك الكلي مؤمنا من أهل الشفاعة، وركب رسالته كلها على هذا!!»[٧٤]، وكان ذلك قبل وفاة الشيخ الألباني بيسير، وأدركه الشيخ، ورد عليه في بعض المواضع من كتبه، وذكره بالرد في بعض دروسه[٧٥]، وجمعها علي الحلبي في رسالة[٧٦].

* ٣ ـ ٤ ـ ٢ ـ **وقوع الكفر بالفعل**، حيث يرى الشيخ أن الكفر الأكبر

---

(٧١) راجع: الألباني، **حكم تارك الصلاة** (الرياض: دار الجلالين، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٤١، **والهدى والنور**، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٣، ٨٣٠، ٨٥٥، و٨٥٦.

(٧٢) راجع في هذه المسألة: محمد بن محمود آل خضير، **الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين**، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٨م).

(٧٣) سفر الحوالي، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي** ([د.م.]: دار الكلمة، ١٩٩٩م)، الحاشية (٣٥٠).

(٧٤) الحوالي، **ظاهرة الإرجاء**، حاشية (٤٥٢)، والرسالة المذكورة هي **حكم تارك الصلاة**.

(٧٥) راجع: **الضعيفة**، (١٤/ ٩٤٩)، رقم (٦٩٠٩)، **والصحيحة**، (٧/ ١٢٧ ـ ١٥٤)، رقم (٣٠٥٤).

(٧٦) علي الحلبي، **الدرر المتلألئة بنقض الإمام العلامة محمد ناصر الدين الألباني فرية موافقته للمرجئة، وهي نقداته العوالي وتعقباته الغوالي على مواضع من كتاب ظاهرة الإرجاء لسفر الحوالي** (عجمان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٢م).

لا يتعلق إلا بالقلب، أما الكفر العملي الذي يكون بالقول والفعل فكله كفر أصغر، لا يكون كفراً أكبرا إلا بالاستحلال أو العقيدة الكفرية، كما يقول في تلخيص لرأيه في المسألة: «الكفر الذي يخرج من الملة له علاقة بالقلب، وليس بالعمل»[٧٧]، والتزم الشيخ ذلك، حتى في مسائل صعبة، كسب الله، أو الرسول، أو إهانة المصحف، فاشترط في الإكفار بذلك الاستحلال القلبي[٧٨]، ومن أصرحها وأخصرها: سئل: «ما حكم سب الدين؟»، فأجاب: «حرام، ومن استحل ذلك بقلبه فهو كُفر»[٧٩].

وهذا التأصيل في الجملة مخالف للمعروف عن علماء السعودية السلفيين من أن الكفر يقع بالفعل والقول والاعتقاد والنية، كما هو معروف في نواقض الإسلام للإمام محمد بن عبد الوهاب، فنلحظ أن الشيخ ابن باز قرّظ كتاباً للشيخ علوي السقاف في هذا الموضوع[٨٠].

وظهرت ثمرة الخلاف فيما يترتب على تلك المسألة: مخالفة الشيخ الألباني للعلماء النجديين في أكثر من مسألة، منها حكم تارك الصلاة، كما تقدمت الإشارة إليه.

وكذا نتج عن الخلاف في ذلك المبنى: الخلاف في حكم الحاكم بغير ما أنزل الله، فبما أن ذلك الحكم هو عمل، فإنه ـ وفق تنظير الألباني ـ لا يكون كفراً إلا بالاستحلال، أو العقيدة الفاسدة، قال: «إذا استحل الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون شأنه شأن الكفار، لكن يجب أن يلاحظ أن الاستحلال قسمان: استحلال قلبي، واستحلال عملي.

---

(٧٧) الهدي والنور، ص ٢٣٨. وتحرير مذهب الألباني في تلك المسألة فيه كلام كثير، يراجع في جمع كلامه فيه: المجلد الرابع والخامس، من **موسوعة الألباني في العقيدة**، التي جمعها الدكتور شادي بن محمد آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، صنعاء، ط ١، ٢٠١٠م، وكتاب: محمد سرور شعبان، **الشيخ الألباني ومنهجه في تقرير مسائل الاعتقاد** (الرياض: دار الكيان؛ الشارقة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ومحمد أبي رحيّم، **حقيقة الإيمان عند الشيخ الألباني**، متاح على الشبكة.

(٧٨) راجع مثلاً: **الهدى والنور**، ص ٥٤٤، ٦٣٤، ٦٦٤، ٧٤٣، ٧٥٢، ٨٢٠، ٨٨٠، وغير ذلك.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٨٠) بعنوان «التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقولِ أو العملِ أو الاعتقادِ»، متاح على الشبكة.

الذي يخرج من الملة هو: الاستحلال القلبي، أما الاستحلال العملي فكل الأوساط واقعون فيه، الذي يسرق والذي يزني، والذي يغش والذي.. إلى آخره، كلهم يواقعون هذه المعاصي، ويرتكبونها ويستحلونها عملياً، ولا فرق بين هؤلاء وبين من يحكم بغير ما أنزل الله، كلهم مجرمون»[٨١]، وكان ذلك مخالفاً للمعروف من فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في الحكم بغير ما أنزل الله[٨٢]، حتى إن الشيخ ابن عثيمين قد أشار في تقريظه لكلمة الشيخ الألباني «فتنة التكفير» إلى أن من العلماء من يخالف الشيخ في تأصيله.

وأفتت اللجنة الدائمة في كتابَيْ «التحذير من فتنة التكفير»، و«صيحة نذير» لعلي الحلبي - من تلاميذ الألباني - بأنه يروج للإرجاء، وذكرت في حيثيات الفتوى أن الكتاب «بناه مؤلفه على مذهب المرجئة البدعي الباطل الذين يحصرون الكفر بكفر الجحود والتكذيب والاستحلال القلبي كما في (ص٦ حاشية ٢ ص٢٢)، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة من أن الكفر يكون بالاعتقاد وبالقول وبالفعل وبالشك»، و«تقوله على شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في ص١٧ - ١٨ إذ نسب إليه جامع الكتاب المذكور أن الحكم المبدل لا يكون عند شيخ الإسلام كفراً إلا إذا كان عن معرفة واعتقاد واستحلال. وهذا محض تقول على شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) فهو ناشر مذهب السلف أهل السنة والجماعة، ومذهبهم كما تقدم وهذا إنما هو مذهب المرجئة»، و«تحريفه لمراد سماحة العلامة الشيخ محمد بن إبراهيم (رحمه الله) في رسالته: (تحكيم القوانين الوضعية)، إذ زعم جامع الكتاب المذكور أن الشيخ يشترط الاستحلال القلبي مع أن كلام الشيخ واضح وضوح الشمس في رسالته المذكورة على جادة أهل السنة والجماعة»[٨٣]، ينبغي أن نلاحظ أن تلك المؤاخذات هي بعينها المضامين التي ألح عليها الألباني.

كذلك لا يفوت أن نشير إلى موافقة الشيخ ابن باز للألباني في رأيه فيما

(٨١) سلسلة الهدى والنور، شريط رقم (٨٥)، الدقيقة (٥٣ : ٥٥).

(٨٢) محمد بن إبراهيم، مجموع فتاويه، (١٢/ ٢٨٤ - ٢٨٨).

(٨٣) فتاوى اللجنة الدائمة (٢/ ١٣٧)، رقم (٢١٥١٧).

يتعلق بالحاكم بغير ما أنزل الله في فتواه الأخيرة[٨٤].

٣ ـ ٥ ـ دخول البرلمانات

من أهم المسائل التي خالف فيها الشيخ الألباني التيار الغالب من العلماء السلفيين النجديين: مسألة حكم دخول البرلمانات.

فقد كان الشيوخ الكبار في المملكة يرون جواز دخول البرلمانات من باب تقليل المفسدة، وتكثير المصلحة، وبخاصة: ابن باز[٨٥]، وابن عثيمين ـ الذي كان يرى الوجوب ـ[٨٦]، واللجنة الدائمة[٨٧].

ورأى الشيخ الألباني أن ذلك التأصيل خطأ، وأن المفاسد المترتبة على ذلك الدخول أعظم من المصالح المرجوة.

يؤصل الشيخ لحرمة المشاركة في الانتخابات بالترشح لكونها نظاماً غربياً، يقوم على الديمقراطية، التي تسوي بين ما تفرق الشريعة بينه في الأحكام، كالرجل والمرأة، والمؤمن والكافر.

يقول: «ما معنى إجراء الانتخابات؟، معناه وخيم جداً جداً من الوجهة الإسلامية، أولاً: التسوية بين المسلم والكافر، الصالح الطالح، وربنا (ﷻ) يقول: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ ـ ٣٦]، هذا النظام الديمقراطي لا يفرق أولاً بين مسلم وكافر، لا يفرق بين صالح ومجرم، لا يفرق بين رجل وامرأة، كل هؤلاء لهم حرية الانتخاب، أن ينتخِب وأن ينتخَب، أي: أن ترشح المرأة الفاسقة الفاجرة المتبرجة، بل الكافرة نفسها فتصبح عضواً في البرلمان، بل تصبح وزيرة من الوزراء،

---

(٨٤) في الشريط المعروف بـ «الدمعة البازية»، مع الانتباه إلى ابن باز كان يقول بالقول السائد عند ابن إبراهيم وغيره من أئمة الدعوة، في كتابه: **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، ط ٦ (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٨٥) مجلة **لواء الإسلام**، العدد ٣ (ذو القعدة سنة ١٤٠٩هـ/ حزيران/ يونيو ١٩٨٩م). نقلها: عمر سليمان الأشقر، **حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية**، ط ٢ (عمان: دار النفائس، ٢٠٠٩م)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٨٦) العثيمين، **لقاءات الباب المفتوح**، تفريغ موقع الشبكة الإسلامية، اللقاء (٢١١).

(٨٧) **فتاوى اللجنة الدائمة**، (١/ ٧٩٠)، فتوى رقم (٧٧٩٦)، و(٢٣/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧)، الفتوى رقم (٤٠٢٩)، (١/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣)، فتوى رقم (١٤٦٧٦).

وربما يأتي يوم تصبح هي الحاكمة، ويصدق في أقل من ذلك على هؤلاء قوله عليه الصلاة والسلام كما جاء في **صحيح البخاري**: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». هذا من آثار النظام الديمقراطي الذي يراد الآن فرضه على البلاد الإسلامية باسم الحكمة والسياسة الشرعية، وهذا من آثار غزو الكفار لبلاد الإسلام برضا بلاد الإسلام، احتلال الأمريكان الآن للسعودية، وغزوها للعراق، بعد أن تعاون معها كثير من الدول العربية»[88].

ويستفيض الشيخ **الألباني** في بيان بعض الأدلة والمرتكزات التفصيلية على حرمة الترشح في الانتخابات، منها: أنه تزكية للنفس، وهذا مخالف للنصوص الناهية عن طلب الولاية، ومنها تعرضه لحلف اليمين على الدستور المخالف للشريعة، ومنها قلة الجدوى والفائدة المترتبة، بل حصول عكس المقصود، فيقع الضرر على المشارك في دينه.

يقول: «لا أنصح مسلماً أن يرشح نفسه، وهذا ما عشته في سوريا، لما كان الحكم ما يسمونه بالحكم الوطني في زمن شكري القوتلي، وأمثاله، وهذا ما حدث أخيراً في عمان، حيث أنا قاطن فيها الآن، فقد تشجَّع جماعة الإخوان المسلمين في ترشيحهم لأنفسهم، فكنت أُسأل: ما رأيك؟، مثل هذا السؤال، وجوابي: لا أنصح مسلماً أن يرشح نفسه؛ لأن في ذلك مخالفات كثيرة للشريعة الإسلامية.

أولها: أنه يزكي نفسه كل من يرشحها ليكون عضواً في البرلمان، أو في مجلس الأمة، ويطلب الولاية، وطالب الولاية لا يولَّى.

ثانياً: أنه معرَّض ليحلف اليمين القانونية، وحين ذاك يقع في مخالفة شرعية.

ثالثاً وأخيراً: أنه لابد أن الذي يدخل البرلمان، وهو قائم على القوانين المخالفة للشريعة؛ لابد أنه مع الزمن الذي دخل هو البرلمان بقصد التمكن من تطويره ولو بعض التطوير، فإنه هو سوف يتطور مع الزمن المديد الطويل، وأظهر ما يتجلى من المظاهر لهذا التطور أننا رأينا فيما مضى، وربنا حدث، ولا أدري الآن في هذه الانتخابات الأخيرة شيء من التطور،

---

(٨٨) الهدى والنور، ص ٣٥٣.

من ذلك ما أشرت إليه آنفاً، يكون الرجل من عادته أن يلبس الزي العربي، وهو يلبس القميص، ما يسمى في بلاد الشام بالجلابية، ويسمى في الأردن بالدشداشة، وقد يلبس العمامة البيضاء على الطربوش، وإذا به مع الأيام يتغير زيه تماماً، فيخلع القميص، ويلبس الجاكيت، ويتبنطل من تحته بالبنطلون، ثم ما يزال يساير ويساير حتى يخرج بعد أن تنتهي مدته بالبرلمان، صار شخصاً غير ذلك الشخص الذي دخل البرلمان، من أجل ماذا؟، من أجل أن يغير، فصار هو المتغير، ولم يتمكن من التغيير»[٨٩]، و«البعض من الإسلاميين الذين ينتمون للبرلمان قد يكونون ملتحين، ولكن على هذا المذهب العامي: خير الذقون إشارة تكون.

الذي أريد أن أقوله: قد يكون بعضهم قد وفر لحيته في حياته ما قبل البرلمان، فإذا ما دخل البرلمان يشذب منها، ويأخذ منها، حتى في زعمه يعني يتناسب وجوده مع الكثرة الكاثرة في هذا المجلس، فبذلك يكون قد تحقق فيه ما أشرت إليه آنفاً من قوله (ﷺ): «مثل العالم الذي لا يعمل بعمله كمثل السراج، يحرق نفسه ويضيء غيره»، فهم انتموا إلى البرلمان ليخففوا بعض المشاكل التي تحيط بالمسلمين، ولكن كما قيل قديماً: وهل يستقيم الظل والعود أعوج؟!»[٩٠]، «هذا رأيي بالنسبة لمن يرشحون أنفسهم، لا أنصح أحدا أبداً، سواء كان سلفياً، أو كان إخوانياً، أو من أي حزب آخر؛ لأنه سيتضرر يقيناً بهذا الترشيح لنفسه»[٩١].

ويؤكد الشيخ على إشكالية الحلف على الدستور واحترامه فيقول: «في بعض البلاد يُطالب المشاركون ـ المشاركون من النواب ـ بالقَسَم على تأييد الدستور، والدستور ليس قائماً على الكتاب وعلى السنة، قد يكون قائماً على الإثم، أما على الحقيقة فهو يخالف الشريعة في كثير من تفاصيل ما جاء في الدستور، فضلاً عما جاء في قانون المفسر للدستور، فلا نرى نحن تأييد هذه الدساتير، وهذه الحكومات التي لا تعلن أنها تحكم بما أنزل الله»[٩٢].

---

(٨٩) فتاوى جدة، فهرسة موقع أهل الحديث والأثر، (٣١).
(٩٠) الهدى والنور، ص ٢٨٧.
(٩١) فتاوى جدة، فهرسة موقع أهل الحديث والأثر، (٣١).
(٩٢) المصدر نفسه، فهرسة موقع أهل الحديث والأثر، (١٩).

ويؤكد الشيخ أيضاً على معنى قلة الجدوى، وغلبة المفسدة في دخول البرلمان، فيقول: «هذه الانتخابات والبرلمانات ليست إسلامية، وإنني لا أنصح مسلماً أن يرشح نفسه لأن يكون نائباً في هذا البرلمان؛ لأنه لا يستطيع أن يعمل شيئا أبداً للإسلام، بل سيجرفه التيار»[٩٣]، «لازم يحلف بغير الله، أو يحلف بالله من أجل أن ينصر القانون، ينصر النظام القائم، وهو مخالف للإسلام في كثير من تفاصيله»[٩٤].

ومع ذلك: تتجلى عمليّة **الألباني** في مواجهته الفرق بين حكم من يترشح وحكم من يرشِّح، كما في تلك الفتوى، حيث يقول: «رأيي بالنسبة لمن يرشحون أنفسهم لا أنصح أحداً أبداً، سواء كان سلفياً أو كان إخوانياً أو من أي حزب آخر؛ لأنه سيتضرر يقيناً بهذا الترشيح لنفسه. أما ما يتعلق بالناخب، فأنا مع ما جاء في السؤال، أرى من باب دفع الشر الأكبر بالشر الأصغر أنه يجب أن نختار هؤلاء الإسلاميين الذي رضوا بأنفسهم أن يوقعوها في هذه المهلكة، فإن وجودهم في البرلمان أقل شراً من وجود الأحزاب الأخرى، كالشيوعيين والبعثيين والدهريين ونحو ذلك، فلذلك كنت أنصح إخواننا أن يختاروا المرشحين الإسلاميين»[٩٥]، «هؤلاء عليهم أن يطبقوا قاعدة شرعية، وهي أن المسلم إذا وقع بين شرين وجب أن يختار أقلهما شراً»[٩٦]، وسئل: أنت تقول: يجب علينا أن نختار الأفضل منهم؟، فأجاب الشيخ: «نعم»[٩٧].

وهو بذلك يتفق جزئياً مع فتوى العلماء النجديين الكبار الذي يجوزون التصويت في الانتخابات، ويخالفهم في حكم الترشح، لرؤيته غلبة المفاسد الناجمة عن الترشح على المصالح المتوخاة منه، مع اتفاق الجميع على أن ذلك النظام غير شرعي من حيث الأصل، وعلى جل المفاسد المترتبة عليه.

---

(٩٣) الهدى والنور، ص ٦٦٠.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٤. وراجع: فتاوى جدة، أهل الحديث والأثر، (١٩ أ).
(٩٥) فتاوى جدة، فهرسة موقع أهل الحديث والأثر، (٣١).
(٩٦) الهدى والنور، ص ٢٨٧.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٣ ـ ٦ ـ غزو العراق للكويت (١٩٩٠)، وحكم الاستعانة بالكفار في قتال المسلمين

لعل غزو صدام حسين رئيس العراق السابق للكويت عام ١٩٩٠م هو الحدث الرئيس الذي مثّل شقاً للصف السلفي بعامة، والسلفي العلمي بخاصة، ففضلاً عن الانشقاقات الجهادية المتوقعة(٩٨)؛ فإنه منذ ذلك الوقت يمكن التأريخ الدقيق لما يعرف بالتيار السلفي الحركي ـ الصحوي ـ في السعودية.

لقد أفتى كبار المشايخ في المملكة ـ ابن باز وابن عثيمين ـ بجواز الاستعانة بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت من الغزو العراقي(٩٩)، مما أثار حفيظة الألباني، فأبدى اعتراضاً شديداً على تلك الفتوى، وعلى المفتين بها.

قال: «نحن سمعنا مثل هذه الفتاوى وما كدنا أن نصدق لبعدها عن النصوص الشرعية والقواعد العلمية، ولكن كأنه تواترت الأخبار لدينا بأن هناك بعض الفضلاء ممن يُفتي بجواز استجلاب الكفار إلى بلاد الإسلام، وبدعوى أن هذه الدول صديقة، فنحن نقول: أولاً: لا يجوز لدولة مسلمة ـ وبخاصة إذا كانت تعلن دائماً وأبداً أنها تحكم بالكتاب والسنة ـ، لا يجوز لها أن تستعين بأعداء دينها أولاً، ثم بأعداء المسلمين ثانياً، ذلك لأنني أتصور شعباً كافراً بدين الله (ﷻ) لكنه ممكن أن يكون مسالماً للمسلمين غير معاد لهم ولا محارباً لهم أتصور هذا، فلو كان هذا الشعب الكافر بدين الله (ﷻ) مسالماً للمسلمين لا يجوز فى دين الإسلام الاستعانة بهم لمقاتلة كفار آخرين، أو شعوب كفار آخرين. لماذا؟ لأن الرسول (ﷺ) قد صح عنه فى غير ما حديث واحد أن بعض الأفراد تارة وبعض الجماعات من الكفار تارة أخرى أرادوا أن يقاتلوا مع الرسول (ﷺ)، لما سأل الفرد منهم: هل أسلمت؟، قال: لا، قال: «إنا لا نستعين بمشرك»، وفى لفظ رواية الإمام مسلم: «إنا لن نستعين بمشرك»، هذا لن للتأبيد، حتى الذين

---

(٩٨) راجع: مروان شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ دراسة حالة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م).

(٩٩) ابن باز، **مجموع فتاويه**، (٦/ ١٨٣)، وابن عثيمين، **مجموع فتاويه**، (٢٥/ ٤٢٢).

كانوا مسالمين له غير معادين له، فبالأولى والأحرى ألا يستعين المسلم بمشرك معادٍ له هذا بالأولى، وأولى من هذا الأولى ألا يستعين المسلم بالأعداء من الكفار المشركين وليس بعدو واحد، وأولى من كل هذا وهذا أنه لا يجوز للمسلم أن يستعين بدولة معادية ـ هي إن لم تكن أقوى دولة في العالم كله، فهي من أقوى الدول ـ بحيث إن الدولة المسلمة لو استعانت بهذه الدولة الكافرة ـ والمعروف عداؤها الشديد للمسلمين ـ فحلت بلاد الإسلام أنه من الممكن لا تخرج من بلاد الاسلام؛ لأنها عدو للمسلمين ولبلاد المسلمين كما دلت التجارب على ذلك، إذن من الخطأ الفاحش ما وقع من الاستعانة بالأمريكان فى هذا الزمان القريب، وبخاصة أن في الجيش الأمريكي يهوداً معروفين بعدائهم الشديد، وبمشايعة الأمريكان لهم ومناصرتهم إياهم ضد المسلمين فى كل بلاد الإسلام وبخاصة في فلسطين»[١٠٠].

الألباني الذي كان يرى في ذلك احتلالاً للسعودية، وللخليج، باعتباره من «من آثار غزو الكفار لبلاد الإسلام برضا بلاد الإسلام، احتلال الأمريكان الآن للسعودية، وغزوها للعراق، بعد أن تعاون معها كثير من الدول العربية»[١٠١]، أبدى تألماً شديداً على حضور جورج بوش الرئيس الأمريكي لأحد الأعياد المسيحية في «جدة». فقد سئل عن حكم نزول بوش جدة، فقال: «لا يجوز للكفار أن يدخلوها، وخاصة إذا كان الكفار أو أكثرهم تحت يده وأمره. مداخل: بوش نزل وروّح. الشيخ: وعيَّد هناك؟. مداخل: نعم، وعيّد هناك. عيد الشكر عندهم، قضاه نصفه في جدة ونصفه عند القوات.

الشيخ: الله المستعان. لقد رأينا لو لم يكن إلا هذا الموقف لكفانا ذلاً، رأينا راية «لا إله إلا الله» وبجانبها الصليب، متى كان هذا؟!»[١٠٢].

لقد كان هذا الموقف وأمثاله كافياً عند الشيخ لتبيين صحة ما ذهب إليه من أن الكفار الذين دخلوا السعودية دخلوها متغلبين لا مأمورين بأمر

---

(١٠٠) الهدى والنور، ص ٤٥٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

الدولة، «ذكرت أن بعض العلماء الذين ذهبوا إلى الاستعانة بالكفار ـ وهذا مع الأسف موجود في المذهب الحنبلي الذي يحكم به السعوديون إلا ما ندر ـ، ولكن نحمد الله هذا مذهب كان يقظاً، وضع قيداً وشرطاً، ولو أن الحكومة السعودية التزمته ما وقعت في هذه الخطيئة والفاحشة الكبرى. ماذا قال المذهب الحنبلي والشافعي؟ قالوا: يجوز الاستعانة بالكفار لقتال الكفار والمشركين بشرط أن يكون المسلمون لهم الغلبة على المستعان بهم.

أعوذ بالله، وين إحنا ووين هذا الشرط؟، الغلبة للكفار، والدليل أن هذا الكافر راح يعيّد في بلاد المسلمين. لماذا لم تقل السعودية: هذا غير جائز في ديننا؟، لماذا رفع الصليب البريطاني بجانب العلم السعودي؟، يا الله! لأن ما في غلبة من المسلمين على الكفار»[١٠٣].

اعتقد الشيخ الألباني أن فتوى العلماء لم تكن حرة، وأنها تمت تحت ضغوط سياسية: «أنا أسألك الآن سؤالاً: خلينا نكون صريحين: تعتقد معنا أن كل هيئة علماء رسمية ممكن أن تخضع لضغوط معينة أم لا؟. السائل: ممكن. الشيخ: طيب، إذا قال قائل ما، في هيئة ما، في أرض ما: إنه خضعت تحت ضغط معين؛ أيش في هذا؟»[١٠٤]، «هذه الفتوى وقعت بعد أن وقعت الواقعة، لا تحسنوا ظنكم أنتم بالحكام؛ لأن الحكام لا يحكمون بما أنزل الله، وأنت شايف كيف الفسق والفجور ماشي رغم أنف كل المشايخ، فلو المشايخ بيقوموا قومة واحدة أمام الحكومة هذه لأوقفوها عند حدها، لكن هي تفعل ما تريد رغم أنف المشايخ، ولذلك هذه الفتوى صدرت بعد أن وقعت الواقعة ـ يعني بعد وصول قوى التحالف بقيادة أمريكا ـ فهذا أو غيره ما جاء بجلسة أو هيئة العلماء، وقال لهم: ترى القضية كذا وكذا.. إلى آخره، أيش رأيكم؛ صدام هذا بعثي كافر ملحد إلى آخره؛ نخشى أن يسيطر على بلدنا بعد ما سيطر على الكويت إلى آخره، نستعين باليهود، نستعين بالأمريكان، نستعين بالبريطان اللي جابوا اليهود إلى فلسطين، إلى آخره. سوف لن ترى عالماً يقول له: يجوز»[١٠٥].

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٦١٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦١٤.

«أنا أعتقد أن في بلاد السعودية علماء أفاضل، قد لا نجد مثلهم في بلاد أخرى إلا نادراً، لو أُخذ رأيهم قبل أن تقع الواقعة، ودرسوا ما سيترتب من مفاسد داخلية، غير المفاسد الخارجية التي تلحق بالدول الإسلامية كلها، لو استشيروا وتأملوا فيما سينتج من مفاسد؛ لما أذنوا بهذا الإدخال بوجه من الوجوه، ولكن الديكتاتورية بالتعبير العصري»، «من يستطيع أن يقول: إن أهل العلم أُخذ رأيهم قبل أن يستجلب هؤلاء الكفار إلى بلاد الاسلام. ما أظن هذا!، ولكن بعد أن وقعت الواقعة، وبدأ العالم الإسلامي يثور على هذه المصيبة؛ صدرت الأوامر لأهل العلم بأن تصدر فتاواهم بتأييد هذا الأمر الواقع. تلكأ بعضهم في بداية الأمر، فيما يبدو لنا والله أعلم، ثم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إصدار الفتاوى تحت عنوان الضرورات تبيح المحظورات، أنا أقول: هذا قلب للحقائق الشرعية، لو أن الأمريكان ـ وهي من أكبر الدول ـ هاجمت السعودية، ماذا تفعل؟، عليها أن تقاتل وأن تجاهد حتى تنال إحدى الحسنيين: إما النصر وإما الشهادة في سبيل الله، لكن لم يبق هناك في العالم الإسلامي بعامة، وفي السعودية بخاصة، شيء اسمه الجهاد إلا لفظاً»(١٠٦).

«على كل هذه الدول التي تمشي في ركاب أمريكا أن ترضى بما ترضى أمريكا، وأن تكره ما تكره أمريكا. فأين الآيات التي كنا نسمعها من قبل؟ لا نسمعها من بلاد أخرى إلا السعودية: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]، فأي تولٍّ أكبر وأخطر من مثل هذا التولي الذى وقعت فيه الدولة السعودية فى هذه الأيام القريبة؟»(١٠٧).

يتناصّ ذلك الموقف من الشيخ الألباني مع موقف الجهاديين من جهة، ومع موقف التيار السلفي الحركي(١٠٨) ـ الصحوة ـ من جهة أخرى، الذي

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

(١٠٨) راجع: محمد العبد الكريم، **صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م)، ص ١٠٣، وخالد المشوح، **التيارات الدينية في السعودية**، ط ٢ (بيروت: الانتشار العربي؛ الرياض: مركز الدين والسياسة للدراسات، ٢٠١٢)، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

تولى أمره آنذاك: الشيخ سفر الحوالي[١٠٩]، والشيخ سلمان العودة[١١٠].

خاتمة

مثّل الألباني حالة عصية على الانقياد، مقاومة للتقليد بالفطرة، معظمة للنصوص الشرعية، ذات حالة إصلاحية مستقلة، بل يمكن القول باطمئنان: إن الألباني أبرز الرموز السلفية العلمية التي شحنت المنهج السلفي ببرنامجه المفهومي حول التجديد والإصلاح.

(١٠٩) راجع محاضرة: «فستذكرون ما أقول لكم»، تفريغها على الرابط:
<http://audio.islamweb.net/audio.index.php?page=FullContent&audioid=110694>.
ومحاضرة: «ففروا إلى الله»، وكان قد طرح في محاضرة بعنوان: «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي» تصوراً حول دخول أمريكا لمنطقة الخليج، وكتبه في مذكرة: «كشف الغمة عن علماء الأمة»، المعروفة بعنوان: «وعد كيسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج»، ثم كتب كتاباً حول مسألة الاستعانة، تم منعه من هيئة كبار العلماء، لكن سرب، أو سربت أغلب مضامينه، وحصل على إثر ذلك سجال معروف مع الشيخ الجامي حول تلك المسألة، واعتقل جراء تلك الأزمة، وأفرج عنه عام (١٤٢٠هـ). راجع: عبد العزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، ص ١٧٧ و١٨٣ ـ ١٨٥.

(١١٠) راجع محاضرة: الولاء والبراء، تفريغها على الرابط:
<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=13967>.
ومحاضراته الشهيرة في ذلك الزخم: «أسباب سقوط الدول» (١٤١١هـ)، «تحرير الأرض أم تحرير الإنسان»، «دلوني على السوق» (١٤١٢هـ)، وانتهى الأمر بسجنه (١٩٩٤م)، حتى خروجه (١٩٩٩م). انظر: الخضر، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

السلفية ومنهجية التأويل الابتلائي للنص من خلال تأويلية «ابن تيمية»

منصور بن تركي الهجلة(*)

يعتبر طرحي النقدي في هذه الورقة للفكر السلفي «المعاصر» هو من باب النقد الذاتي، الذي يهدف إلى تصحيح كثير من المسلمات الفكرية التي صبغت الفكر السلفي على أساس عدم إمكانية المساس بها، وعلى الرغم من اعتقاد السلفيات المعاصرة بنقاء منهجها وصحته وتمسكها بالدليل إلا أنها وبسبب بساطة الوسائل المنهجية التي تتضمن مناهج تلقينية[1] تقليدية في طريقة تلقي العلوم الشرعية وأدواتها دون فحص وشك ونقد بعلم كاف، فإنها تقع في وهم أن اجتهاداتها أصيلة وليست اجتهادات حادثة قابلة للنقد والنقض وفق مناهج تتوافق مع الكتاب والسنة وسبيل المؤمنين، وبعد معايشة طويلة للفكر السلفي «المعاصر» الذي درستُه ونشأتُ في محاضنه فترة من العمر، تكونت لدي رؤية أستطيع من خلالها أن أتميز بعض المنافذ النقدية لهذا الفكر، وأنه على الرغم من محاسن الفكر السلفي التي ترتبط بمحاولة الرجوع للمنبع الصافي للوحي بنفي الخرافة والوسائط وكثير من البدع إلا أنه بقي يعاني من مشاكل معرفية سنتعرض لبعضها في هذه الورقة المختصرة.

السلفية بشكل عام التي أتوجه بدراسة منهجيتها في هذه الورقة هي

(*) باحث وكاتب سعودي.

(1) البعض لا يكترث للنظر في طريقة التعليم ومناهجه وآلياته من أول وهلة عند دراسته لأي مدرسة يريد نقدها، فالمدرسة السلفية وأنا أحد من تلقى التعليم في مدارسها سواء كانت تقليدية في المساجد أو حديثة في الجامعات والمعاهد العلمية التابعة لها تعتمد على الطريقة النقلية التلقينية بمعنى صب المحتوى لذهن الطالب ليكون متلقياً متقبلاً، وقد هجرتها الحضارات الحية ويطلق عليها في الإنجليزية Transmission Model.

المدارس والتيارات الإسلامية التي تعلن تبنّيها منهج الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح، إلا أننا أحياناً في ثنايا كلامنا قد نعمم هذا الطرح ليشمل التيارات الإسلامية المعاصرة التي تشترك فيما نطرحه من نقد عليها، سواء أعلنت شرطية فهم السلف كواسطة بينهم وبين النصوص أو كانت على الدارج من الانتساب لمرجعية الشريعة وتحكيمها، مع اتخاذ المواقف المعروفة للإسلاميين من الفكر السياسي المعاصر وخصوصاً مفهوم الدولة والسيادة، وقد يدخل في نقدنا للمنهج ما تتفق فيه جماعات إسلامية أخرى مثل الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي ونحوها.

ومع ذلك لا أزعم أن هناك تبنياً دقيقاً وصارماً بحيث لا يشذ أحد من كل أفراد وباحثي هذه التيارات لكل ما سأطرحه من نقد ولكن سأحاول قدر المستطاع أن أكشف القضايا المنهجية التي هي أُس وأساس وجوهر إشكالات الإسلاميين المعاصرة، في تعاملها مع مرجعية الوحي ومرجعيات أخرى مثل العقل بمفهومه النقدي الذي قد يشمل العلوم الطبيعية والإنسانية.

وأما الثنائية التي نطرحها هنا بين النص والعقل فهي إشارة للصراع التاريخي بين مرجعية الوحي ومرجعية أخرى تنتسب إلى الإنسان (العقل) على اختلاف في تصور هذه المرجعية، ومع ذلك فإننا ومن خلال طرحنا سنتجاوز هذه الثنائية المتقابلة تقابلاً خاطئاً لنحدد محوراً جديداً يعالج مشكلة المنهج الذي اتُّبع في خلق هذه الثنائية المتنافرة، لذا سأطرح في هذه الورقة المختصرة المشكلة المنهجية وفقاً للخطة التالية من خلال توضيحها في ثلاث مسائل:

الأولى: نقد المنهج.

الثاني: تحرير النص من التأويل التحكمي.

الثالث: تحرير النص من التأويل الابتلائي.

المسألة الأولى: نقد المنهج

سأبدأ بعرض فقرة الكشف التيمي، أعني بذلك اكتشاف ابن تيمية شيخ السلفية المعاصرة وأبيها الروحي للمشكلة الإبستمولوجية في المنطق من خلال كتابه الرد على المنطقيين، وتحقيقه للمسألة على أنها مشكلٌ معرفيٌّ

قبل أن تكون مشكلاً عملياً يقصد منه الشيخ أن يواجه به خصومه للدفاع عن عقيدته كما ركز البعض لإسقاط المعتبر من تحقيقاته بدوافع أيديولوجية، لذا وبصرف النظر عن دفاعه عن عقيدته التي يؤمن بها ـ والتي له كامل الحق في أن يدافع عنها ـ إلا أنه لا ينبغي أن نلغي هذا الجهد المعرفي بهذا القدح الباهت، الذي يتضمن أيضاً أغلاطاً كثيرة، لأن منطلق ابن تيمية لم يكن أيديولوجياً محضاً لمن عرف حقيقة كلامه ونصوصه والتي سنتعرض لذكر بعضها، أعني أن خصومته كانت مع مذاهب فكرية تصبُّ مضامين فكرية تحكّمية في فهم النصوص الشرعية، وسيأتي مزيد من التوضيح لهذه الفكرة.

يحدد ابن تيمية اكتشافه للمشكلة الإبستمولوجية في كتابه **الرد على المنطقيين** الذي حرره وهو في عقده السادس من العمر[٢] «أما بعد فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبيَّن لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه... ثم قال: وتبيَّن لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول الفساد في الإلهيات (= الميتافيزيقا) مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم في ما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات بل ما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات»[٣] فنحن هنا أمام شهادة من ابن تيمية بتبيُّنه لمسائل دقيقة في فلسفة المنطق، تعد أصولاً أثرت على مقولات الفلاسفة في الإلهيات (العقائد) كما هو أثرها في الشرائع بالتبع، فالمشكل الذي وقف عليه إذن هو مشكل معرفي وضحه فيما بعد من خلال ثنايا بحثه في كتابه بأن وجود الماهية وجودٌ ذهني لا خارجي، مصنوع ومخترع وليس مطبوعاً وثابتاً، مما يؤدي للرجوع لحسم القول في المشكل الميتافيزيقي بتقرير الفصل بين الإدراك والوجود.

---

(٢) رجح الدكتور محمد رشاد سالم محقق كتاب **درء تعارض العقل والنقل** تأليف ابن تيمية للدرء بين عامي (٧١٣هـ و٧١٧هـ) وقد ولد الشيخ في عام ٦٦١هـ، يعني أنه ألف الكتاب وعمره بين ٥٢ و٥٦ سنة، ومن المعروف أن الرد على المنطقيين ألفه الشيخ بعد الدرء كما أشار إلى ذلك في كتابه، انظر، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) الجزء الأول، ص ٩ مقدمة المحقق.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ط٣ (لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م) ص٣.

قضية الذاتيات والمشكل الميتافيزيقي

أشار ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ) إلى مشكلة تركيب الماهيات من الصفات التي سموها «ذاتيات»، وهو هنا يشير إلى لب المشكل المعرفي في المنطق الأرسطي الذي قام ابن تيمية بتخليص الفكر الإسلامي منه، بل والفكر الإنساني، وقد ظن البعض أن المنطق الذي نقده ابن تيمية هو آلية فقط بحيث إن الإشكال في استخدام المنطق وليس في مقولاته التأسيسية، والتي بواسطة نقده لها قام باستخلاص فكرة ابستمولوجية مركزية، لها آثارُها الفكرية والعملية بحيث قَصَدتْ مباحثاتُه هذه بيان بطلان الزعم بإمكانية التطابق بين الإدراك والوجود أو العلم وموضوعه، أو بعبارة أخرى الزعم بإمكانية التطابق العلمي أو التصوري مع حقيقة الشيء كما هي عليه، والتأكيد على أن تحصيل العلم يكون بالاجتهاد الدائم في طلب الحقيقة وتنوع مصادرها وتوضيح أن غاية الحدود التمييز لا زعم المطابقة للماهية المطبوعة بحدود جامعة مانعة.

فابن تيمية يعتبر أن النسق العلمي الفطري هو عدم اعتبار الحقائق الكلية أموراً يمكن إدراكها إلا معينة، أو إذا عوملت بصفتها مقدرات ذهنية غير منطبقة على موجود بعينه[٤]، لأنه ينفي المقابلة بين الذاتي والعرضي ويؤكد على أن هذه المقابلة ليست حقيقية بل هي تصورات ذهنية لا يمكن أن يزعم

---

(٤) يقول أستاذنا أبو يعرب المرزوقي:

«ولما كانت المبادئ من ثم أصولاً موضوعه نسبية إلى النسق العلمي الذي وضع لمعرفة موجود معين، وكانت الحدود ليست جواهر الأشياء وحقائقها ـ إذ لا يقبل ابن تيمية أساساً الصورة الجوهرية أعني التمييز بين الذاتي والعرضي («كون الذهن لا يعقل هذا إلا بعد هذا . . . فيكون التقدير أن ما قدمناه في أذهاننا على الحقيقة فهو الذاتي وما أخرناه فهو العرضي ويعود الأمر إلى أننا تحكمنا بجعل بعض الصفات ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً أو غير لازم» ويمكن أن نقول نفس الشيء بالنسبة إلى العلاقة بين الحقيقة والمجاز لكون الفلاسفة يسمون حقيقة ما هو ذاتي ويسمون مجازاً ما هو عرضي بمصطلحهم) والتركيب من الصفات الذاتية ـ بل هي عنده مجرد أسماء علمية فإنه لن يبقى من العلم البرهاني شيء يذكر إلا في المقدرات الذهنية ويصبح العلم كله فرضياً استنتاجياً ومن حيث الصورة ولا يكون إلا تقريبياً إحصائياً من حيث المادة: «إذ قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال، فإن ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم لا أن ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم». انظر: أبو يعرب المرزوقي، «فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية،» موقع الفلسفة، <http: //www.alfalsafa.com/fikr%20ibn%20taymia.html>.

بأن إدراكها يحولها لحقائق تطابق الواقع الخارجي فتكون طريقاً لتحصيل العلم النهائي والخاتم أو يُزعم بحصرها كطريق لحصول العلم، فليس تصور ماهيات الأشياء ذهنياً على رأي ابن تيمية تمكّن الإنسان من بلوغ درجة اليقينية، بحيث يُزعم أنها تطابقٌ للحقيقة بتصورها للذاتي المتميز عن العرضي، لأن تصور ماهية بصفة ذاتية ملازمة هو مجرد تصور ذهني وفرضية علمية قد يستفاد منها لكن لا يمكن اعتبارها حقيقة في الأعيان، لذا قال ابن تيمية: «فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علمٌ في عامة علومهم وهذا من أعظم السفسطة»[٥].

يعتبر المنطق الأرسطي كما في الفلسفة اليونانية من حقل العلوم الطبيعية، وذلك باعتبار أنهم تعاملوا مع المنطق الإنساني باعتباره من النفس، وعلم النفس جزء من العلم بالطبيعة، لذا وقعوا في جوهرانية وتطبيع المنطق الذي هو وسيلة في فهم العلوم الإنسانية، وتطلب هذا الأمر لمشاريع علمية عديدة لفك ارتباط المنطق بمكوناته الجوهرانية التي تزعم التطابق بين الإدراك والوجود، عن العلوم الطبيعية وتمييزه عن مناهجها في التحليل التي هي طريق تفسير الظواهر في علوم الطبيعة إلى دخول المنطق كأحد مكونات مناهج التأويل والفهم في العلوم الإنسانية[٦]، ومع ذلك فإن ابن تيمية بنقديته هذه تجاوز هذا الطرح بتحكميات المنطق الأرسطي في جوهرانيته العلم بالمحدود، وتخطئتهم في إثبات حقيقة التمييز بين الذاتي والعرضي من أساسه أي في نظرية المعرفة الإنسانية النسبية التي تدرك حدود إدراكها وذلك في كل العلوم طبيعية كانت أو إنسانية، تجريبية أو تاريخية، وبهذا ندرك أن نقد ابن تيمية هو بداية مشروع تحريري وثوري في الفكر الإنساني لذا قال (رَحِمَهُ ٱللَّهُ): «فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني، وهذا بين لمن تأمله، وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف... فتدبر هذا، فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك

---

(٥) أحمد بن تيمية، الرد على المنطقيين.

(٦) انظر عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامر (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧) ص١١٥.

به ما يجل عن الوصف»[٧].

وبهذا فإن ابن تيمية أتى على الأصل الميتافيزيقي الذي يطابق بين العلم والمعلوم أو بين الإدراك والوجود، بحيث تُتَجاوز محدودية الإنسان إلى القول بإمكانية إحاطة علمه بالشيء (موضوع العلم) عبر توسُّل العلوم المنطقية، مما يؤدي إلى رفع الإنسان إلى مستوى الإله المحيط بالأشياء، فالإحاطة رديف المطابقة، لذا قال ابن تيمية: «ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها[٨] وكلا هذين غلط، ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتياً، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك، فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع، وبين المتقاربات عسر، فالمطلوب إما متعذر أو متعسر، فإن كان متعذراً بطل بالكلية، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله، فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه، وعلى التقديرين فليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء»[٩]. وقال في موضع آخر: «فإن الله (ﷻ) هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه». وكلام الشيخ في هذه الكلمة الأخيرة مهم جداً لأنه يشير هنا إلى نقطة تعقب نتيجة نفي المطابقة والإحاطة في العلم الإنساني إلى فتح ما يمكن أن يسميه بعض المُحْدَثين surplus of meaning فائض المعنى[١٠] وبعبارة ابن تيمية (احتمال

---

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مجمع الملك فهد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، الجزء ٩، ص ٧١.

(٨) وهاتان الجملتان تعبران عن ما سماه ابن تيمية في الرد على المنطقيين بالمقام السلبي والمقام الموجب، ونقدهما في كتابه، فالمقام الموجب: إفادة «منطقهم» معرفة حقائق الأشياء، والمقام السالب: منع معرفة الحقائق بغيره، ومن الطريف أن سمى المنطق هنا الصناعة الوضعية، وهو يتفق لفظاً مع الوضعية في الفلسفة الحديثة، ويختلف في المعنى، ومع ذلك ينسجمون مع المنطق القديم في غاية المقامين «الموجب والسالب» لأنه من النقود التي وجهت على الوضعية الحديثة ما يسمى الاختزال Reductionism وفيه حصر المعرفة ووسائلها في البعد المادي.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء ٩، ص ٩٠.

(١٠) استعرت هذا التعبير من بول ريكور في كتابه المشهور «نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى» =

الزيادة) والتي هي خصيصة بشرية تقابل ما يختص به الله من إحاطة علمه التام بالأشياء من غير احتمال أي زيادة.

وقد قام د. أبو يعرب المرزوقي في بحثه المعنون بـ «البنية الكلية للتأسيس العلمي بين أرسطو وابن خلدون» بتحرير هذه المسألة بصياغتها صياغة ترجعها إلى أصل المشكل المعرفي وذلك في نقده أصل الميتافزيقا التي سبق وأشار ابن تيمية لها، وأن «التخلص من الميتافيزيقا القديمة يقتضي تجاوز أصلها أعني المسلمة البارمينيدية التي وضعت مبدأ الوحدة بين العقل والوجود ومن ثم بين الصدق العلمي والحقيقة الوجودية، فهذه المسلمة الكامنة في كل الفلسفات القديمة تتنافى مع نظرية القرآن الكريم نظريته التي تقول باشتمال الوجود على ما يتجاوز الشاهد أعني الغيب المحجوب مؤكداً على اقتصار العلم الإنساني بغير استثناء على الشهادة دون سواها ومن ثم فالصدق اجتهادي وهو في غنى عن زعم الإحاطة بالحقيقة الوجودية: بمن في ذلك الأنبياء والرسل، فتكون مسلمة الوحدة بين العقل والوجود قائلة في الحقيقة بالتطابق بين عقل الإنسان المتناهي وعقل الإله اللامتناهي لدعوى اشتراكهما في المطابقة مع الوجود»[١١]، إذن فنظرية مطابقة الحقيقة[١٢] تنافي تماماً حدود القدرة الإنسانية في معرفة الغيب الذي ينطلق العلم به من محدودية أدوات علم الإنسان من إدراك وتصور وحس، كما يقابلها محدودية أدوات عمله من إرادة وقدرة وعزم في عمله وتحقيقه لقيم الأشياء، لذا نحن هنا نثبت أن النظرية الإبستمولوجية المتناسبة مع القدرة الإنسانية وفطرتها في الإيمان بالغيب (سواء وعاه الإنسان أم لم يعه) هي نظرية المناسبة والاتساق مع الحقيقة[١٣]، وقد قرر هذا ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية بقوله «وهو

= فهو يرى أن أي تفسير حتى يكون متكاملاً ومقبولاً يتطلب أمرين: الأول نوع من التحليل الموضوعي لما تقدمه بنية الخطاب من أدوات، والثاني: الاعتراف بأن هناك دائماً فائضاً من المعنى الذي يمكن العثور عليه في الخطاب بما يتجاوز ما تفسره مجرد التقنية الموضوعية، لذا هناك فائض معنى لأننا أساساً نفهم التقنيات الموضوعية التي نستخدمها على الأشياء على أساس وجود معاني محتملة، وهذا هو السبب بأن معنى أي حدث في الخطاب دائماً ما يفتح تفسيرات جديدة، وخاصة مع مرور الوقت وتوسع السياق في عملية التفسير يحدث التغيير في الفهم من نفسه، انظر: ريكور، **نظرية التأويل**، ص ٨٣.

(١١) أبو يعرب المرزوقي، «البنية الكلية للتأسيس العلمي بين أرسطو وابن خلدون،»
<http: //www.alfalsafa.com/fi%20taassis%203ouloum%20attari5h%202-4html>.

(١٢) The Correspondence theory of truth.

(١٣) The Coherence theory of truth.

أن ما في النفس من العلم ليس مساوياً للحقيقة الخارجة، فلأجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف، ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات»[١٤].

بفك شفرات هذه النظرية نخرج من وهم المتبنين لواقعية الكلي (المفارق أو المحايث) ـ أقروا بذلك أو لم يقروا ممن يجعل الإنسان مقياساً للحقيقة سواء كان ذلك من خلال مجموعة أو أفراد يمتلكون وسائل علمية (تقليدية مثل الفلاسفة، أو حديثة مثل علماء الوضعانية العلمية) أو عملية (مثل الأئمة المعصومين في التشيع أوالأولياء اللدنيين في التصوف) تمكنهم من فهم بواطن الحق والحقيقة، أو كان ذلك من خلال القول بالنسبية المطلقة التي تذهب لجعل الإنسان معياراً للحقيقة والوجود (وهنا تأتي مدارس ما بعد الحداثة التي تنسّب الوجود تنسيباً مطلقاً توصّل بل توحد بين الوجود والإنسان، رجوعا للفكر إلى السفسطة القديمة)[١٥].

وبدون الرجوع لأصل غلط القوم من خلال المسألة التي أشرتُ إليها سابقاً لا يمكننا فهم مصارع التأويل التحكمي للنصوص التي حرفت الوحي عن مساره إلى مسارات لا تقبلها طبيعة اللغة والخطاب التي جرت عادة الخطاب على التأكيد عليها وتوضيحها وبيانها والاجتهاد في تحصيلها، بحيث خلقت هذه المناهج سلطات مستبدة باسم الدين أو الدنيا كما في الاتجاهات الإطلاقية، التي مارست باطنية للخطاب الإلهي تدركه نخب علمية أو عملية، أو كما في الاتجاهات النسبية «المطلقة» التي خلقت تصورات لا مبالية تنسب كل شيء فتترك الوجود تلعب به مافيات القوة والتسلط على الناس، في عبادة للوضعية المادية في جاهلية تفوق جاهلية العرب التي نبه عليها القرآن.

أما بالنسبة للسلفية التي نطرح في هذه الورقة معالجة جانب عميق من

---

(١٤) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية** (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) الجزء ٣، ص ٤٩٣.

(١٥) للتوسع في نقد نظرية الواقعية بشقيها أدعو الباحث لقراءة بحث الدكتوراة في جامعة السوربون لأستاذنا أبي يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، راجع الخاتمة ص٣٨١.

فكرها فهي كذلك انحرفت في مناهجها وتطبيقاتها إلى الوقوع في مساحة كبيرة من المحاذير التي وقعت فيها المدارس الواقعية التي أشرنا إليها، فقامت بردة فعل متطرفة، لترجع وتوافق المدارس الواقعية من وجه سلبي، حيث استغلت سلطة النص فسوّرتْه بسلطات حوله كوسائط بيننا وبينه، وضيقت دراسة سياقات الخطاب «الشاملة لمواضيع الظواهر التي يعالجها الخطاب» إلى الاقتصار على بنية النص المكتوب فقط(١٦)، وقصرت في القياس، وعظمت من الإجماعات المكتوبة، وتحزبت في كتابات العقائد والامتحان عليها، ثم في العصر الحديث كان ردة الفعل مضاعفة، حيث واجهوا بعد تمكن التقليد منهم وندرة الإبداع العلمي وضعف المناهج العلمية حضارة حديثة قوية منافسة في الثقافة والقيم والأخلاق والعلم، فكانت ردة الفعل مضاعفة ونتائج المعالجة مضرة بل ومنفصلة عما تطلبه قيم القرآن التي تؤسس للأخلاق وتدعو للجهاد والاجتهاد العلمي في علوم الآفاق (الطبيعة) وعلوم النفس (الإنسان)(١٧).

لذا فإني سأختصر المعالجة في التحرير من اتجاهين يمارسان تأويلاً محرفاً(١٨):

اتجاه التأويل التحكمي (المناهج الباطنية القديمة والحديثة)، واتجاه التأويل الابتلائي (المناهج الظاهرية الابتلائية).

---

(١٦) وتجد في القرآن مفردتين اجتمعتا في المعنى واختلفتا في الموضوع محل النظر، هما مفردة «التعلّم» من الكتاب الذي هو الوحي، ومفردة «الدراسة» للآفاق وتعني الطبيعة، والأنفس وتعني الإنسان، في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: آية ٧٩]، وانظر: مقاربة تفسيرية للنص، في مقالة د. أبي يعرب المرزوقي، دور السياق في فهم النص الشرعي، منشورة في الشبكة، < http: //www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5679 > .

(١٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

(١٨) نستخدم مفهوم التأويل بمعناه العام الذي يعني التفسير وإرادة الفهم وهو أعم من تخصيصه بما عرف عند متأخري الأصوليين من أنه صرف المعنى عن ظاهره (الراجح) إلى معناه غير الظاهر (المرجوح) لقرينة، لأننا لا نتفق مع هذا الطرح الذي يقسم الدلالة إلى ظاهر وآخر غير ظاهر، وكذلك الذي يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، باعتبار أن كل هذه التقسيمات تحكمية ونسبية، ولا دليل عليها، لأن المعاني تقديرية وسياقية، وليس عندنا أوليات تاريخية نعرف بها أسبقية الدلالة لأي لفظ أو تركيب.

المسألة الثانية: تحرير النص من التأويل التحكمي[19]

أصحاب التأويل التحكمي هم من يستبطنون المعنى، أو يمحورون القيمة بناء على مطابقتها الحق ثم يقومون بتأويل النص بصرف النظر عن بنيته اللغوية وسياقه وسباقه، ويكون دفع عائق اللغة الذي قد يواجهونه بدعوى المجاز وتكون الحقيقة هي ما وصلوا إليها، وهنا نعرف أن مناكفة ابن تيمية لقضية المجاز لم تكن عن استطراد وترف علمي بل كانت منطلقة عن إدراكه لمشكلة دعوى الحقيقة المقابلة للمجاز، وأن المجازات التقديرية في التركيب عند المتقدمين ليست هي في معنى ما وصل إليه المتأخرون في بدعة الحقيقة المقابلة للمجاز أو المجاز المقابل للحقيقة[20]، وأحياناً يكون دفع عائق اللغة بدعوى المصلحة لأن العامة يجب أن يخاطبوا بخطاب مقنع مناسب لمستواهم وقدرات عقولهم، أو غيرها من الاتجاهات التي يمكن لنا أن نلخصها في ثلاثة اتجاهات:

الأول: الباطنية القديمة، **والثاني**: الباطنية الحديثة (=الميتافيزيقية الحديثة) في المدارس التاريخانية والوضعانية[21]. **والثالث**: النسبية المطلقة.

وقد بحث ابن تيمية مفهوم الباطنية في كتابه **بيان تلبيس الجهمية** وأدرج تحته اتجاهين، **الأول**: يرى أن للشريعة باطناً يخالف الظاهر في العلميات والعمليات، أو في العلميات دون العمليات، وعدّ من هذا الاتجاه الباطنية القرامطة، ومن تبعهم من الملاحدة، وأصحاب الحلول والاتحاد، ثم أضاف إليهم الفلاسفة المشائين كابن رشد وغيره، ثم ألحق بهم طوائف من غلاة المتكلمة، **والاتجاه الثاني**: من يتكلم في الأعمال والأحوال الباطنية مع

---

(١٩) أخذت مفهوم التأويل التحكمي من أستاذنا د. أبو يعرب المرزوقي، نقده لهذا الاتجاه في العديد من أبحاثه، انظر كتاب «**صوناً للفلسفة والدين**» (دار الفرقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م)، وتجد في القديم نقد التفسيرات والآراء المتحكمة أو التحكمية، وتعني غير المستندة إلى حجة.

(٢٠) انظر لكتاب جميل بحث موضوع الاستعارة والمجاز ونقدية حديثة لهما، في كتاب: جورج لايكوف ومارك جونسون، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد تحفة، ط٢ (بيروت: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩م)، فصل ٢٦: أسطورة النزعة الموضوعية في الفلسفة واللسانيات الغربية.

(٢١) راجع بحث الباطنية في كثير من الأبحاث الغربية الحديثة تحت مصطلح «Esotericism»، مثلاً:

Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), p. 61.

قولهم إنها توافق الظاهر، وذكر أنهم معتدلو التصوف، ثم ألحق بهم منحرفي التصوف[٢٢]!

يهمنا في النقد التيمي هنا للاتجاهات الباطنية مدرستان يحاول البعض إحياءها في زماننا هذا بناء على مستوى العقلانية التي تحملها لإشعال نهضة شاملة في حضارتنا العربية والإسلامية، وهاتان المدرستان هما المدرسة الرشدية، والمدرسة الاعتزالية، وسبب نسبتهما للقول بالباطن هو قولهما بإمكانية مطابقة الحقيقة بعقولهم وبراهينهم، لذا فالنص سهل أن يتأول إما على أساس حرمة التأويل على العامة ووجوبه على العلماء (ابن رشد)، أو بناء على أن القول بمجازات اللغة والدلالات الظاهرة، وأن الباطن ما أيدته عقولهم (المعتزلة) كما صرح ابن تيمية «وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وأن الحق في نفس الأمر هو ما علمنا بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع من التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات»[٢٣].

ابن رشد والرشدية

يقول ابن تيمية بأن ابن رشد «يرى بأن ظواهر الشريعة في وصف الله تعالى واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره، وأن فرض الجمهور اعتقاد ظاهره، ومن تأوله فقد كفر، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه ووجوب تأويله، ومن لم يتأوله فقد كفر»[٢٤]، واستدل ابن رشد بآية آل عمران [٧] ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وذلك بنسبة العلم بالتأويل إلى الراسخين في العلم عن طريق البرهان[٢٥]، فهو يرى أن للشريعة في المسائل العلمية ظاهراً وباطناً وأن الراسخين في العلم لديهم القدرة على

(٢٢) انظر بحث ابن تيمية في: **بيان تلبيس الجهمية**، ج ٢، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٢٣) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** (١/ ص١٢).

(٢٤) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج٢، ص ١٦٦.

(٢٥) انظر، ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص٣٣.

كشف حقيقة الباطن، وذلك بتوسلهم البرهان الذي ليس شيئاً غير الحقيقة، في وثوقية عجيبة تزعم إمكان أن يكشف العالم عناصر الذاتي من العرضي في الدليل البرهاني، وهو أمرٌ في غاية الوهم كما أشرنا إليه سابقاً، وجعل الشريعة قابلة للتأويل في حال المعارضة، وأنه يجب ألا يكشف العالم أسرار الباطن الذي توصل إليه، فهذا في النهاية باطنية بأسلوب حجاجي واستدلالي هو نفسه لا يستطيع أن يثبته بالبرهان على طريقته لو سلمنا بهالة كلمة البرهان.

وعند هذا الحد ينطلق في عصرنا شيخ الرشدية المعاصر ـ عنيتُ الدكتور محمد عابد الجابري ـ، في وصف منهج ابن رشد بالمنهج العقلاني، ونظامه بالنظام البرهاني(٢٦)، الذي يمكن أن نستمد منهما منهجاً يقود الأمة إلى النهضة والعزة، ولعل سبب التوافق العجيب الذي جعل الجابري أن يجد بغيته في ابن رشد هو أنه وجد فيه قناعته بمضامين سابقة لعملية النقد والاستدلال التي تغيب الحرص العلمي والموضوعي في استخدام شكل منهجي صارم خال من المضامين لملء نصوص الوحي التي يرغب في تأويلها واستبعاد تطبيق ما تدل عليه بصبّ مضامين تحكمية تزعم موافقتها للحق والحقيقة، لذا لا تجد فيمن انبهر بنقد الجابري المهترئ للعقل العربي أي تساؤل معرفي يسلط الضوء على أساس النظام البرهاني ومنهجه، أعني مواد الدليل البرهاني، بل على الأقل مناقشة الطرح التراثي الذي انتقد البرهان، المتمثل في كتاب **الرد على المنطقيين** لابن تيمية.

وكما هو معلوم أن الجابري ابتدأ مشروعه الذي أسماه نقد العقل العربي بكتاب «**نحن والتراث**» ليطلق فيه فرضيته النقدية التي تقودنا لعصر التنوير والعقلانية بعبارة قد نسميها منهجية «تنزلاً» وهي في الحقيقة أكثر غموضاً وسطحية من عبارات ومناهج تراثنا بكافة شرائحها، ألا وهي ما أسماه بقراءة التراث قراءة معاصرة؟! مشيراً إلى جعله «معاصرة لنفسه ومعاصرة لنا» في مقابل نقده للقراءات السلفية سواء كانت سلفية يمينية أو يسارية تطبق التحليل

---

(٢٦) انظر، محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

الماركسي المادي كمنهج مطبق لا منهج تطبيق(٢٧)، فالجابري من خلال نقده النظري لهذه القراءات ومن قراءته التي أسماها نقدية للتراث، يتبنى القراءة التاريخية، والتحليل الجدلي الماركسي «المنهجي لا المطبق منه»، وهو يشير أنه يطبق هذا المنهج مباشرة باستخدام النظرية وآلياتها، لا مقلداً لتطبيقات النظرية عند السلف الماركسي!(٢٨) وهو هنا وقع في خطأين: تحويل الفكر الديني في تراثنا الإسلامي على أساس أنه رد فعل تاريخي لأبعاد الوجود المادية سياسية كانت أو اجتماعية، وأن الدين ليس إلا مجرد انعكاس «للقوى الطبيعية والاجتماعية في الوعي البدائي، وأن التعبير القيمي فيها ليس إلا احتجاجاً عاجزاً عن فشل تحقيق الغايات الإنسانية المقصورة على الأبعاد الدنيوية كما يدعي ذلك ماركس وأنجلز في البعض من أعمالهما الكلاسيكية»(٢٩)، فتغيب الأبعاد الرمزية والقيمية في الإنسان لتنحصر في أبعاده الذهنية(٣٠).

إنه من السهل التمرير على جماهير عريضة عربية عبارات ذات هالات فارغة من القوة المنهجية من مثل «القراءة المعاصرة، التحليل الجدلي، القطيعة الإبستمولوجية، الكتلة التاريخية، اللا شعور» وغيرها من العبارات النقدية الانتقائية والتي يكثر منها بشكل إنشائي دون فحص دقيق لهذه المناهج ولا فحص لمناهج أخرى زخر بها التراث القديم أو الحديث، فالتراث قام على أنساق معرفية بنيوية وتاريخية تتجاوز البعد التاريخي المبتذل الذي يمارسه الجابري في نقده.

---

(٢٧) انظر، محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٦ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م)، ص١١.

(٢٨) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص ١٢ وما بعدها.

(٢٩) أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م)، ص١٤.

(٣٠) مشكلة نفينا للبعد «الغيبي بزعم انتسابنا إلى الخاصة العقلية أو الذوقية فأرجعناه كله إلى الشاهد إرجاع أصحاب الموقف الانطوائي الوجودَ الخارجي إلى المدركات الذهنية: وذلك هو الموقف الميتافيزيقي قديماً ووسيطاً، والموقف الوضعي حديثاً» كما يحدد الدكتور أبو يعرب المرزوقي في بحثه تكوينية نظرية الفهم والتأويل في السنن الرمزية العربية الإسلامية، ص ٧٢، انظر البحث في: <http: //www.mohamedrabeea.com/books/book1_5391pdf>.

كذلك وانظر بحثه في: أزمة المجتمع المدني، عوائق فعاليته الفعلية والرمزية وشروط تذليلها، ونقده للنموذج التفسيري الحداثي: الهيجلي المستند لنقد أرواح الشعوب، أو النموذج الماركسي المستند لجدلية أنماط الإنتاج، كما في نقدية غرامشي وهابرماس ما بعد الحداثية.

ومن طامات الجابري غير النظام البرهاني الذي امتدحه (والذي يعدّ نظاماً باطنياً وهميّاً) حطُّه مما أسماه النظام البياني (ويدخل فيه المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث) في عملية تجاهل واضح لكل التطورات الحديثة في القراءات النقدية في فقه اللغة، والتي قاربت الطرح الذي حطّ من قدره الدكتور الجابري! بل لفق على النظام البياني أوصافاً عامة متجاهلاً أصول مقولات النظام البياني كما يدعي في نقده لفكرة الجواهر والأعراض[٣١] وأصلها الواقعي في الفلسفة المنقولة بواسطة الأفلاطونية المحدثة، وقد أشار أبو الحسن الأشعري لأصول المعتزلة الفلسفية، وأنهم استقوا ذلك من إخوانهم الفلاسفة[٣٢]، وهذا بيّن عند قراءة المشكل المعرفي في فكرة الذاتية والعرضية التي أخذت من منطق أرسطو، لذا فمحور مناقشة البنى الإبستمولوجية في التراث لا تتوجه بطريقة الجابري في ذهابه لبعض المظاهر الخادعة في قراءة ما أسماه الأنظمة المعرفية وعدم الذهاب إلى أساس المشكلة للكلي ووجوده ونقد مبدأ الهوية المطبوعة للبعد الوجودي الذي أيده الجابري![٣٣].

---

(٣١) انظر محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ص ٢٠٧، وأشد من نقده هذا تسطيحاً ما قاله في تعريفه العقل ومحله في النظام البياني كما يدعي، وأنه عرض وليس جوهراً، وأن محله القلب، وعلى الرغم من خطئه في مدخله في معالجة الفكرة في النظام البياني فإنه لم يميز بين اتجاهات المتكلمين في مستوى الاختلافات بينهم واتجاهات المستقلين من الفقهاء وأهل الحديث كالحنابلة في مستويات أخرى فجمع مثلاً بين المعتزلة ومتقدمي الأشاعرة على الرغم من الاختلافات الرئيسة بينهم، إضافة لاختلافهم عن علماء آخرين من أهل الحديث الحنابلة كابن تيمية مثلاً، ولا يعفيه ما أشار إليه بأنه قصد غض الطرف عن دراسة التأثر والتأثير المتبادل بين النظم المعرفية لصعوبة التتبع ولأنه وضح تمام النظم في لحظات اكتمالها، وهو قد أخطأ أساساً في تحويل اتجاهات مذهبية متقاربة في الآراء إلى حالة نظم معرفية، مع أن مشكلة المنهج والنظام المعرفي قصة أخرى، لذا فطرح الجابري نفسه يمثل فكره «تجسيماً لأزمة معاصرة» (في مقابل تبسيطه في وصف لحظة الغزالي بالأزمة) تعيد العقل العربي إلى عقل امتلاك الحقيقة والسلطة والعبث في التأويل بشكل تحكمي غير مفهوم بالاعتماد على ما يسمى «البرهان» وكأنه دليل باطني لا نعرف حقيقته ولا مضامينه بدون عرض نقدي لتاريخه الذي ظهرت فيه دراسات عربية وغربية حديثة في نقده إلا أن أستاذنا الجابري لا يتعرض لها.

(٣٢) انظر: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م)، ج٢، ص ١٥٦.

(٣٣) قارن بين كلام الجابري في **بنية العقل العربي**، ص ٢١٧، وبحث أبي يعرب المرزوقي، **في وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، ص ٧٤.

يفرق المناطقة بين الذاتيات والعرضيات، حيث إن الذاتيات عندهم تفيد في تصور الحقيقة وذلك بما يسمى «الحد التام» أو «الحد الحقيقي» وهو ما تتألف عندهم من الجنس والفصل المشتركة والمتميزة، دون «العرضيات» التي هي «العرض العام» و«الخاصة»، ويعرفون الذاتي بأنه ما تتوقف عليه الحقيقة بخلاف العرضي، أو هو الوصف الداخل في حقيقة الموصوف بخلاف العرضي فهو خارج عنه، وقسموا العرضي إلى لازم وعارض، وقسموا اللازم إلى لازم للماهية ولازم لوجود الماهية دون حقيقتها، والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها هو بأن الأول لا تعقل الماهية بدونه بخلاف الثاني، والذاتي ما كان معلولاً للماهية بخلاف اللازم، وأنه ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج بخلاف اللازم فإنه يكون تابعاً[٣٤]، وقد نبه ابن تيمية بأن هذا الكلام قائم على أصلين فاسدين: الأول الفرق بين الماهية ووجودها، والثاني الفرق بين «الذاتي لها» و«اللازم لها»، وقد ألحق ابن تيمية المعتزلة بالمفرقين بين الماهية ووجودها في تقريرهم بأن المعدوم شيء، أعني القول بـ«شيئية المعدوم»[٣٥]. وعند الكلام على الماهية ووجودها فإننا نتحدث عن بحث في الكلي ووجوده فمن يفصل بين الماهية والوجود يكون واقعياً، ومن ينفي الفصل ويفرق في مستوى الوجود بين الوجود الذهني الاسمي والوجود الحقيقي الواقعي يكون اسمياً، ويتفرع عن هذه المسألة لوجود الكلي طرح إشكالية النظرية المعرفية من خلال الكلي النظري، ونظرية القيم من خلال الكلي العملي، لذا يكون البحث في الطبائع طرح سؤال الكلي النظري (هل للأشياء ذوات متقدمة على وجودها أم ليس لها؟ هل الفرض العقلي هو ما يطابق الذات المتقدمة على الوجود أو هو ما نفترضه ونقدره ثم نتحقق من وجوده بالتجربة التي ليست بالضرورة ثابتة؟) ويكون البحث في الشرائع طرح سؤال الكلي العملي (هل للأشياء قيم ذاتية لها أم لا؟ بعبارة أخرى: هل تقويمها ذاتي من طبعها ونفسها أو خارجي عنها؟)[٣٦].

---

(٣٤) انظر ابن تيمية **الرد على المنطقيين**، ص ٦٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٤، وص ٣٤٧.

(٣٦) انظر أبو يعرب المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م)، ص١٥٩، الفصل الرابع منزلة الكلي في الكلام الوصلي.

يقول ابن تيمية: «وكلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي، وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر. . إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخصٌ إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعي أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه، فإنه إن جعل هذا مطابقاً للأمر في نفسه وهو قولهم كان مبطلاً، وإن قال: هذا اصطلاح اصطلحته قوبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه»[٣٧]

فيصبح المعتزلة بعد هذا النقد أصحاب نزعة توثينية لا عقلانية تجريبية، لأن موقفهم انفعالي من المعرفة يسعون فقط إلى الكشف عن ما يزعمونه عقلياً بالذات مع كونه فرضية قابلة للنقض، وجعلها بهذا الشكل من الانفعال المعرفي بالقول بذاتية الأشياء يجعل المعارف متكلسة غير قابلة للتطوير بل منتهية بدعوى إطلاقها ونهايتها (Absolutism) وهذا ما يدفعهم إلى القول بالتأويلات التحكمية للنصوص؛ لأنهم عندما يعتقدون أن ما وصلت إليه عقولهم هو الحق والحقيقة يدفعهم ذلك إلى الوقوع في تأويل القرآن تأويلات تحكمية أو تصريف الدلالة على أساس أنها سياقات مجازية.

وهنا نطرح إشكالاً وهو أن جملة من الباحثين السلفيين[٣٨]، يظنون أن ابن تيمية موافق للمعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين ولا يخالفهم إلا في مسألة ترتيب الثواب والعقاب، لكن الحقيقة تبيّن أن ابن تيمية نقد المعتزلة في الكلي النظري ووجوده (أعني في الطبيعيات) فهل يمكن أن يكون موافقاً لهم في العمليات وينقد موقفهم من الكلي العملي؟[٣٩]، الواقع أن هذا غير ممكن وتعدُّ سقطة منهجية، أضف إلى ذلك أنه يقول: «وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة

(٣٧) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٦٧.

(٣٨) انظر: عايض بن عبدالله الشهراني، **التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة** (الرياض: كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ج١، ص ٤٧١.

(٣٩) يرى المعتزلة ـ كما يقول أبو يعرب المرزوقي ـ منطلق المذهب الاعتزالي هو أن للأشياء ذوات أو ماهيات قائمة حتى في حال عدمها، فالحسن والقبح ثابتان بشكل ذاتي قبل ورود الشرع. انظر: أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل العربي**، ص٢٥٩.

وغيرهم» ثم قال بعدها: «ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأن معنى كون الحسن «صفة ذاتية له» هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضاراً وبغيضاً في حال»[٤٠].

وفي نفس الوقت ينقد ابن تيمية رأي الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين ويعتبرهم ابتلائيين في التشريع «والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع»[٤١]. والواقع أن الأشعرية لم تقتصر على موضوع الابتلائية في التشريع كما هو سارٍ في السلفية المعاصرة والإسلاميات السياسية بشكل عام والحركية منها خصوصاً، بل إن دعواهم تضمنت بوعي أو بدون وعي تجاهل أو نفي مرجعية تجريبية إنسانية تضفي أحكاماً قيمية على الأشياء، بحيث تكون مؤثرة في تحديد الواجب، وهذا مما يجعل التشريع أكثر ابتلائية.

وفي النهاية يمكن لنا تصوير مسألة التحسين والتقبيح العقليين كالتالي: إن هناك اتجاهين رئيسين، **أحدهما**: يثبت التقويم الذاتي للأشياء وهم المعتزلة ومن وافقهم حيث يعتبرون صفات الحسن والقبح موجودات لذاتها ذات قيم يدركها العقل، **والثاني**: تقويم خارجي يعتبرون الأشياء على البراءة الأصلية أو النفي الأصلي، بمعنى أن القيم تأتيها من تقويم ذات مدرِكة لها، ثم إن التقويم تحت هذا الاتجاه على قسمين: **الأول**: تقويم الشارع، وهو مطلق للشارع حيث نقل الموجودات من النفي الأصلي للوصف القيمي، أو إلى التكييف القيمي، وتأتي هنا الأحكام الخمسة المعروفة في أصول الفقه، **والثاني**: التقويم الخارج عنه ويعود كما يقول أبو يعرب «إلى دوافع نفسية (الرغبة والنفور) أو دوافع اجتماعية، دفعت الذات الناسوتية إلى الوصف القيمي للأشياء (النافع والضار والمصلحة العامة الخاصة بمجتمع معين)»[٤٢]، وهنا يفترق أيضاً ابن تيمية عن الأشاعرة في فكرة أن التقويم

---

(٤٠) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص٤٢٠ و٤٢٢.

(٤١) ومراد الشيخ والله أعلم في قوله: «ولا بالشرع» أي بمعنى أنه «مجرد كاشف» لما يدل عليه العقل، لا أن الشرع أنشأ الحسن والقبح، لأن الأشاعرة يقولون بالإنشاء. انظر **مجموع الفتاوى**، ج ٨، ص ٤٣٦.

(٤٢) أبو يعرب المرزوقي، **تجليات الفلسفة العربية**، ص ٣٣، هامش١

الخارجي لا يقتصر على الشرع[٤٣] فقط بل يضاف إليه تقويم الإنسان من حيث معرفة مصالحه، من خلال دراسته وتجريبه ومقارنته بالقوانين في موضوع الظاهرة المراد الحكم فيها، كما تجد هذا في تحريراته المصلحية في كتابه **القواعد النورانية** ورأيه في أن القياس حقيقة في الشمول والتمثيل ونفيه للمعدول به عن القياس في النصوص، فابن تيمية يتوازن فلا يعتمد على جانب بترك الآخر وإهماله، بل هما متفقان لا يتعارضان، وهو معنى موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول عبر وسائل وأدوات علمية في تصريح المعقول وتصحيح المنقول، مع قوله في تنسيب القيم[٤٤]، وفتح باب الاجتهاد وعدم التأثيم، لأنه مع القول بنسبية التقويم فإنه يجب فتح المجال للاجتهاد الحر الذي يستعين برأي الجماعة التي يقل فيها التعرض للفساد والهوى اللذين لا يسلم منهما الأفراد.

وبعد هذا العرض للفكر الاعتزالي تجد في من ملأوا الأرض صياحاً بالحداثة يحاولون إحياء الفكر الاعتزالي على الرغم أنه لم يعد ممثلاً للفكر العقلاني بل هو ممثل لفكر تقليدي متكلّس! يزعم أسبقية العقل وكأنه جوهرانيٌ ذاتي على الشرع وكأنه طارئ عارض حيث يقول نصر حامد أبو

---

(٤٣) الاقتصار على الشرع بمعنى (النص) وليس بمعنى المشروع هو مذهب الأشاعرة ومن تبعهم من السلفيات المعاصرة التي تشربت هذا المبدأ من غير فهم، لكن تجد أن الأشاعرة كما يذهب الغزالي لفتح نافذة صغيرة هي المصلحة الضرورية الكلية القطعية، لذا تجد الشاطبي يشترط في الكليات المقاصدية القطع، وسبب هذا الاشتراط هو مسألتنا هذه، فهم يرون غلق أي مراجع تجريبية إنسانية في الطبيعيات والإنسانيات غير الشرع إلا أن تنطبق عليها هذه الشروط التعجيزية، وفي المقابل تجد ابن تيمية يخالفهم في هذا ويرى العمل بالظنون والظواهر في ترجيح المصالح المنصوصة أو الإنسانية المستنبطة أو التجريبية، لذا على سبيل المثال وليس الحصر، استخدامه لقاعدة الترجيح بالحاجة (كل ما حرم تحريم وسائل يباح للحاجة) كاستثناء من نصوص شرعية، بل لا يراها استثناء لأن شرط العمل بالنص عنده ألا يكون مرجوحاً بمصلحة أرجح، لكن تكمن هنا مشكلة وهي هل المصالح متفلتة من عقال؟ والجواب لا بد لنا من اشتراط أمرين: أن لا يتجاوز سقف القيم المستفادة من قطعيات النصوص فعند فهمها والتربية عليها لا يمكن للجماعة تجاوزها، وهذا شرط نأخذه من قوله ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩]، والثاني: أن يكون من شرط ترجيح المصالح على النص خصوصا فيما يرتبط بأمر عامة الناس أن يكون صادرا عن رأي الجماعة وليس أفراد المفتين، لأنه يجوز عليهم الفساد، لقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ [العصر: ٣].

(٤٤) لابن تيمية وتلميذه ابن القيم نصوص كثيرة في تنسيب القيم العملية مثل العدل والظلم والخير والشر والمصلحة والمفسدة، كما قال في المجموع (ج١٠، ٩٨) «والعدل المحض في كل شيء متعذر علماً وعملاً، ولكن الأمثل فالأمثل».

زيد: «والفارق الأساسي بينهما يكمن في دور العقل وهل هو سابق على الشرع أم تابع له؟ ولقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل كما رأينا عند الباقلاني، وذلك على عكس المعتزلة الذين أعطوا للعقل دوراً أولياً وسابقاً على الشرع، وجعلوا الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي ومترتباً عليه»[٤٥].

فنصر أبو زيد يؤكد هنا الاتجاه القائل بالعقلانية الجوهرانية والإطلاقية التي يظن فيها صاحبها امتلاكه الحقيقة والتقدم والازدهار بمطابقته للمثل العليا؟! ولعمري لتصبحنَّ عقلانية ابن تيمية التي أثبتناها في المبحث السابق أكثر حداثة من عقلانية جوهرانية تريد أن تعتبر النص مجرد مجاز ذي دلالات متكافئة سهلة التصريف وفق تبريرات وحيل تأويلية تبدأ بالمجاز وتنتهي بدعوى الفهم النفسي لمقصد الشارع متوسلة بقواعد من مثل نفي الترادف المطلق في القرآن كما يزعم محمد شحرور في أبحاثه، وفي النهاية ترى مآلات التأويل تصب في صالح مضامين وقيم غربية خالصة هي تعبير عن كل القصة التأويلية!

المسألة الثالثة: تحرير النص من التأويل الابتلائي[٤٦]

نعني بمفهوم «الابتلائي» نسبة إلى الابتلاء، ومعنى الابتلاء كما هو معلوم يتضمن معنى الاختبار والامتحان[٤٧]، هذا على المستوى اللغوي البسيط، أما على المستوى الاصطلاحي الذي نستخدمه[٤٨] هنا فإننا نعني به

---

(٤٥) انظر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ط٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م)، ص ٥٩.

(٤٦) استلهمت مسمى التأويل الابتلائي من كلام ابن تيمية في الأشاعرة عند نفيهم التحسين والتقبيح العقليين، كما في المقطع الذي نقلته في المبحث السابق.

(٤٧) انظر ابن منظور، **لسان العرب** (طبعة دار المعارف) ص٣٥٥.

(٤٨) وتجد أن إشكالية التأويل الابتلائي قد تنبَّه لها كثير من الباحثين لذا قد يطلقون عليها اسم: القراءة الحرفية للنص، وهذا فيه ملاحظات أهمها أن الحرفية لا تتضمن معنى دلالياً، بالإضافة إلى أن هذا النوع من القراءة يتضمن درجة معينة من التأويل لذلك لا يصح وصفه بالحرفية، ولكن يصح وصفنا له بالابتلائية لأن الشخص القارئ بهذه القراءة يطلب منا التسليم من باب الاستناد على المصدر المقدس مع تمريره للمعنى المعين الذي فهمه، أو أحياناً يطلقون عليها القراءة التعبدية للنص وهذا أيضاً قد يوهم أننا ننفي حصول التعبد في حالة فهم النص وفهم الظاهرة وانتظامها معه عقلياً، وهذا غير مراد في كلامنا، بل التعبد وقصد القرب من الله في كل شؤون الحياة ما عقلنا معناها وما لم نعقل، =

كل تأويل يقتصر على بنية النص دون فهم استنفاد لإمكانيات فهم النص من خلال آليات لا تستبطن مضموناً تفسيرياً من خارجه، مع طلب التسليم لهذه الدلالة الأولية بدون جعلها من المسائل العلمية والعملية التي يمكن فهمها من خلال انتظام المعقولية بين الموضوع محل الدراسة ودلالة النص.

ولذلك نجد أقرب المباحث لهذه القضية هو مبحث التحسين والتقبيح الأصولي في الخلاف التاريخي بين المعتزلة والأشاعرة ثم تحرير ابن تيمية في الموضوع، وكيف أن موضوع الموقف النظري (والذي قد يخالفه الموقف التطبيقي أحياناً) عند بعض الفقهاء المتأثرين بالاتجاه الأشعري يتضمن نفيهم للتحسين والتقبيح العقليين يؤدي إلى اللازم بأن أحكام الشرع من الشق غير المفهوم، بمعنى آخر تكون أحكام الشريعة المرتبطة ببعض النصوص المؤولة على هذا الأساس مما لا يمكن أن نفهم حسن موضوعها وقبحه إلا من خلال النص الشرعي، ويكون باب التشريع من باب يقابل معقول المعنى كما يعبر عنه في كتب الفقه وأصوله، ويكون المراد بالابتلائي تلك الأحكام التي يطلب فيها التسليم المطلق بمجرد ورود نص فيها[٤٩]، بدون بحث في فهم المعنى وطرح السؤال والقيام بعمل حواري مع النص ودراسة الظاهرة موضوع النص ثم مقارنتها بمثيلاتها من الظواهر حتى يصل القارئ لرؤية واضحة في فهمه للنص، بل إن الأمر ينقلب في الحالة الابتلائية والامتحانية إلى طلب التسليم المطلق من الناس رغم أن الوسيط هنا هو هذا الطالب الذي وجه للناس موافقتهم وتسليمهم لفهمه، بحجة أنه هو المراد في النص فيدعو لتقبله كتعبدٍ محض، وهذا المستوى من التقبل يعتبر في الحقيقة ابتلاء في تلقي الأمر الشرعي وتصوره وليس في العمل به بعد تصوره، وهذا وإن وجد في الشريعة فقد حصر في القضايا الإيمانية أو العبادات المحضة أو بعض المقدرات، وهو جزء ضئيل من التشريع الإسلامي، أو قد يراد

= لأن المؤمن يتعبد الله بجعل الدنيا مطية ووسيلة للآخرة لا العكس، وإن كان قد اجتهد البعض في توضيح مراده مثل الباحث خالد بن سعيد المشرفي في كتابه «القراءة التعبدية في الخطاب الفقهي، فقه الزكاة أنموذجاً».

(٤٩) هناك فرق بين مطلق التسليم ـ أعني التسليم مع فهم النص ومناقشته ودراسة الظاهرة موضوع النص ـ وبين التسليم المطلق الذي يقصد به عدم السؤال والبحث والمناقشة ومحاولة فهم المعنى، لذا ورد امتداح التأمل والتدبر كثيراً في القرآن، وهو مما لا يتعارض مع مطلق التسليم، كما ورد مدح التسليم المطلق في الآيات التي تتحدث كما في أسباب نزولها عن قضاء النبي (ﷺ) في قضايا معينة.

بالابتلاء الامتحان في امتثال الطاعة عند تجاوز مرحلة التصور إلى مرحلة العمل، لكن بحثنا هنا في مرحلة تصور الحكم وفهمه، لذا فجانب معقول المعنى في التشريع يشكل كل الشريعة كأساس وأصل، بل هي كل الأحكام التي يمكن فهمها ـ كما سبق وذكرنا ـ بالتقويم الإنساني التجريبي المستفيد من العلوم الطبيعية والإنسانية التي هي البحث في آيات الله الكونية طبيعية أو إنسانية (الآفاق والنفس)، والبحث في آيات الله الشرعية (القرآن والسنة)، وقد استقيتُ مفهوم «الابتلائي» من وصف ابن تيمية مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين بأنه جعل الشريعة من جنس أمر إبراهيم لذبح ابنه[٥٠].

فنحن الآن أمام منهجية مضمرة في كثير من مسائل الشريعة حتى ولو كانت ينفيها البعض نظرياً، إلا أنه يمارسها عملياً في أبواب كثيرة توضحها التطبيقات التي لا يسعفنا طرحها جميعاً في هذه الورقة، بل ولا يمكن لنا حصرها، لتجدد المسائل التي نواجهها في الحياة ثم نجد التأويل الابتلائي للنصوص حاضراً لمعالجتها دون فهم وعمق معرفي، إنه لا يمكن لنا فهم كيف وقعت السلفية المعاصرة في كثير من التأويلات الابتلائية بدون تأصيل ما قدمناه من قضايا تساعد في فهم المشكل بأكبر قدر من الاختصار والعرض السريع.

فبعد عرض المشكل المعرفي في المجال العلمي والعملي يجب أن نكون خاضعين لتأويل سليم وليس بالضرورة أن يكون صحيحاً، بل هو تأويل يقوم على نية صادقة واجتهاد حثيث في البحث عن الحق، ولا يكون ذلك إلا بالتواضع العلمي ببحث الممكن في فهم النص من خلال البعد عن التأويل التحكمي (التعالي العلمي بفرض مضمون سابق على النص)، والثاني التأويل التحكمي (التعالي العملي بالمزايدة في فرض فهم معين على أساس أنه تسليم وابتلاء يجب تنفيذه ولو كان ذلك من باب المجال العام)، ومن هنا نفتح باب الاجتهاد العلمي والجهاد العملي مع إعذار المخطئ وعدم تأثيمه، لينطلق في تطوير وتحسين وتجديد وتقويم التشريعات التي يحتاجها الناس، لأن الحاصل من المعارف والعلوم في العلميات والعمليات نسبية

---

(٥٠) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى.

ولا يصح القول بإطلاقيتها، وتحصيلها واجب بشكل دائم حتى نصل للأحسن والأفضل، وهذا يدل عليه كل صيغ (أفعل) التفضيل التي يشير إليها القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٥٤] وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨].

وعليه فلا يكون التأويل سليماً إلا بشرطين: شرط يتعلق بالعملية التأويلية وهي (السلامة من التأويل التحكمي) وأن يسلم التأويل من كل التأويلات التحكمية التي تفرض مضامين جاهزة تزعم مطابقتها للحقيقة بوسائل أخرى خارجية على النص ليؤول في سياقه، أو (السلامة من التأويل الابتلائي) وهو أن يتم استبعاد الفهم الممكن لدلالات النص اللغوية وما يمكن أن نفهمه من إعادة صاحب النص من كلامه وكذلك فهم سياقه العام والخاص[٥١].

وشرط آخر يرتبط بشخص القارئ (المؤول) وهما حسن الاجتهاد، وحسن المقصد، وهذا ما قرره ابن تيمية، فبيّن شرط المؤول «وسبب الفرق بين أهل العلم وأهل الأهواء ـ مع وجود الاختلاف في قول كل منهما ـ أن العالم قد فعل ما أمر به من (١) حسن القصد و(٢) الاجتهاد» ثم قال في بيان شرط عملية التأويل: «وهو مأمور في الظاهر باعتقاد ما قام عنده دليله، وإن لم يكن مطابقاً، لكن اعتقاداً ليس بيقيني، كما يؤمر الحاكم بتصديق الشاهدين ذوي العدل، وإن كانا في الباطن قد أخطآ أو كَذبا. . . فالاعتقاد المطلوب هو الذي يغلب على الظن مما يؤمر به العباد، وإن كان قد يكون غير مطابق، وإن لم يكونوا مأمورين في الباطن باعتقاد غير مطابق قط، فإذا اعتقد العالم اعتقادين متناقضين في قضية أو قضيتين، مع قصده للحق واتباعه لما أمر باتباعه من الكتاب والحكمة: عذر بما لم يعلمه وهو الخطأ المرفوع عنا، بخلاف أصحاب الأهواء، فإنهم ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] ويجزمون بما يقولونه بالظن والهوى جزماً لا يقبل

(٥١) ينسب أبو زيد في كتابه **الاتجاه العقلي** ـ مرجع سابق ـ أن النظر في غرض الشارع لفهم النص هو من مباحث المعتزلة بينما الأشاعرة لم يتعرضوا لهذه القضية، ولتفنيد هذه الدعوى مجال آخر، لكن من الطريف أن ابن تيمية يقرر هذا الأمر يقول في **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص ١٢: «كل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه».

النقيض، مع عدم العلم بجزمه، فيعتقدون ما لم يؤمروا باعتقاده، لا باطناً ولا ظاهراً، ويقصدون ما لم يؤمروا بقصده، ويجتهدون اجتهاداً لم يؤمروا به، فلم يصدر عنهم من الاجتهاد والقصد ما يقتضي مغفرة ما لم يعلموه، فكانوا ظالمين، شبيهاً بالمغضوب عليهم، أو جاهلين، شبيهاً بالضالين»[٥٢].

وهنا يتبين لنا الفارق الدقيق الذي أشار له ابن تيمية في قضية الجزم وهي سمة ذكرناها في طرحنا لأساس الفكرة المنهجية في قضية القول بإطلاقية العلم والعمل، وأن هؤلاء العقلانيين الذين يعتقدون كمال عقولهم هم من أكثر الناس غروراً علمياً وكبراً منهجياً، وهو ما يناقض طبيعة الدين الذي يطلب حرية التجربة الروحية في البحث عن الحق والحقيقة، وهنا أيضاً نفهم ما وصلت إليه السلفيات المعاصرة في امتحان الناس في عقائد لم يطلبوا شرعاً امتحان الناس فيها ولا تصنيف الناس بناء عليها ولا إقامة ولاء وبراء عليها، بل حتى إن ابن تيمية يرفض دعوى طلب الجزم واليقين في قضايا العقائد إلا فيما أمر الشارع بطلب اليقين فيه[٥٣] مثل ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

وبعد هذا العرض السريع لتصوير محاولتنا في تجلية هذا المفهوم وتوضيحه، يمكن لنا أن نقف على صفات المنهج الابتلائي في عدة ملامح:

الأول: قصور محددات فهم النص ـ وسيأتي بيان ذلك في المحددات المنهجية للتأويل الابتلائي ـ، **الثاني**: النزعة الجزمية، والمقصود بها الجزم بمطابقة فهم وسائط معينة (وهم هنا السلف الصالح) لمراد النص، بدون طرح شك واحتمال، **الثالث**: النزعة التلقينية، بمعنى عدم حضور أي مناقشة

---

(٥٢) ابن تيمية، **القواعد النورانية الفقهية**، تحقيق أحمد الخليل (الرياض: دار ابن الجوزي، [د. ت.]) ص ١٨٦.

(٥٣) انظر ابن تيمية، درء التعارض (١/ ٥٢) حيث أجاب على سؤال: هل يكفي في مسائل الاعتقاد ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن أو لا بد من الوصول للقطع؟ قال الشيخ «وأما التفصيل فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك، كقوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨]، وقوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلّق باستطاعة العبد كقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقوله (ﷺ): «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين». انتهى.

حقيقية وحوارية لفهم النص، وطلب التسليم والتقبل بمجرد عرض الرأي الذي يزعم بسلفيته أو سنيّته، وهذا من المناهج التربوية التي هجرها العالم لأنها تلغي استقلالية الإنسان وتضع من شأن كرامته وحريته في الاجتهاد الذي هو أمانة ومسؤولية أودعها الله في الإنسان كوناً، وأيّدها شرعاً، فهذه النزعة تمثيل حقيقي للقول بالتقليد، والإشكالية أن البعض يظن أن مجرد عرض الدليل بعد ذكر الرأي يرفع التقليد، وهذا غير صحيح، بل محور الإشكالية في طريقة فهم النص وليس في النص نفسه، **الرابع**: النزعة النقائية، وهذا ينبني على النزعة الجزمية، فيعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن ضرورة معتقداتهم ومناهجهم هي الحق الذي لا مجمجة فيه ومن خالفهم في شيء منها فهم ليسوا بأنقياء على المنهج، لذا يتم إجراء معالم الولاء والبراء على المنهج(٥٤).

وهنا نأتي إلى سرد القضايا المنهجية التي تتمحور في اتجاه السلفيات المتأخرة نحو التحريف في فهم التشريع بحيث لا يمكن لنا تحرير النص من التأويلات الابتلائية بدون التخلص من هذه القضايا المنهجية:

أولها: القول بعدم نسبية تطبيق القيم صراحة أو لزوماً، وذلك مثل تحديد تجربة عصر محدد يسبغ فيه التطبيق الأمثل للنص، ويصبح أحد أهم المراجع في فهم وتأويل النص، وهذا واضح وظاهر في ما أطلقه المتأخرون بعبارة «اتباع الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح»، ولنفهم شرط فهم السلف الصالح يجب علينا عرض بعض الصفات التي قد تفهم من هذا الإطلاق (سواء تم التعبير عنها صراحة أو لزوماً):

إنه تطبيق مثالي وكامل للنص، ولا يطلب منا غير استنساخ هذا التاريخ، بل يجب بحثه وتقييده ونقله حتى يكون فهمنا مطابقاً لفهم السلف

---

(٥٤) الصراعات بين الفقهاء والعلماء في القديم والحديث كثيرة لا تكاد تحصر، بل بين السلفية المعاصرة من الاحتراب ما يفوق الوصف فكيف بمواقفهم من غيرهم، مثل مخاصمات بين مشايخ الدعوة النجدية مع الألباني، ومخاصمة الألباني مع عبد الرحيم الطحان، ومخاصمات الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وكذلك الشيخ ربيع المدخلي، وغيرهم ممن ملأوا الحياة السلفية بالخصومات والوصف بالتبديع أو التضليل أو غيرها من الصفات، هذا غير وصف علماء الإسلام من الذين لديهم اجتهادات مستقلة، أو ينتمون للمذهب الأشعري وغيره.

الذي هو بدوره مطابق لدلالة النص. وهذا القول في حقيقته قول متوغل في الواقعية التي بينا فسادها، وهو ادعاء أن هناك تجربة إنسانية مثالية مطابقة للنص ويصف الشيخ الألباني فهم السلف (بالعصمة)[55]، وهذا تحريف غير جائز في التشريع، بل تجربتهم تجربة اجتهادية تمثل حسنها في محاولتهم وصدقهم واجتهادهم تطبيق القيم الإنسانية والدينية التي أتى بها النص بأكبر قدر من الاجتهاد والصدق، ومع ذلك وقعوا في أخطاء كثيرة ووقعوا في صراعات سياسية دنيوية، لا يجب أن ننزههم عنها بأي حال من الأحوال وذلك لسبب بسيط هو بشرية هذا الجيل.

إن فهم السلف يعتبر واسطة بيننا وبين النص فلا يجوز لنا أن نسقط هذه الواسطة، وهذه أيضاً تعود بنا لمحاذير التي أشرنا إليها سابقاً، بالإضافة إلى أنه قدح في الوحي والرسالة في عدم كماله في البلاغ والبيان لذا احتاج إلى وسائط مجموعة معينة من عصر معين لتكون وسيطة وحاكمة بأقوالها وآرائها على كل عصر، بل وفيه مساواة بين النص البياني الإعجازي البليغ للقرآن بتفسير الصحابة أو السلف في الرتبة، وهذا خطأ كبير، ولو كان تفسيرهم معتبراً على أقل تقدير فإنه يعتبر تفسير للمعنى من إحدى وجوهه أو صوره، لا يستحوذ على كل المعنى بل لا يتسلط بنفي أي اجتهاد قد يخطئه، وأمر آخر هو أن هذه الدعوة قد تكون قادحة أيضاً في فكرة ختم الوحي، فالوحي خُتم لتعلم الإنسانية أن عصر العصمة انتهى بخاتم الأنبياء محمد (ﷺ)، فالقول باستمرار الوسائط من أئمة معصومين أو أولياء لَدُنّيين أو مجموعة معصومة في أقوالها وتفسيراتها قد انتهى، أضف إلى أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] من أضعف الأدلة في حجية فهم السلف أو إجماع السلف[56]، كما يقول الطاهر بن عاشور: «واتفقت كلمة المحققين: الغزالي والإمام في **المعالم** وابن الحاجب على توهين

---

(٥٥) يقول الشيخ الألباني: «فإذن إذا عرفنا هذا المعنى للسلفية، وأنها تنتمي إلى جماعة السلف الصالح، وأنهم العصمة فيما إذا تمسك المسلم بما كان عليه هؤلاء السلف الصالح. . لأننا فهمنا أن الانتساب إلى السلفية يعني الانتساب إلى العصمة، من أين أخذنا هذه العصمة؟!» ثم ذكر حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» انظر موقع سحاب، الألباني: معنى السلفية؟ وإلى من تنتسب؟
<http: //www.sahab.net/home/?p=617>.

(٥٦) يقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧/ ٣٨) «وهذه الآية تدل على أن إجماع المؤمنين حجة من جهة أن مخالفتهم مستلزمة لمخالفة الرسول، وأن كل ما أجمعوا عليه فلابد أن يكون فيه نص =

الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع»[٥٧]، فسبيل المؤمنين هو اتباع الكتاب والسنة بدون مشاقة بتبيُّن الهدى والرشد من الغي والضلال.

إن المعنى الموجب من إضافة شرط (فهم السلفي) يقتضي في الحقيقة عملاً استقرائياً يثبت اتفاقهم على معنى من المعاني بنصوص متواترة عن عدد يصدق تسميته السلف الصالح، كما في شروط التواتر، حتى نقطع بأنه فهم السلف، وربما يتجوز القائل بذلك ويكتفي بالظن فيعود بنا إلى الدور، وتكون دلالة النص ظنية، وثبوت فهم السلف ظني، ودلالة فهم السلف ظنية، فكيف نوقع في الذم المخالفين مع اجتماع هذه الظنون؟

يبدو لي أن القائلين بهذا القول لم يتدبروا ما يقولون، ولم يحددوا مناط عملهم، فكل المحاذير السابقة لا يمكن أن يقول بها من ينتمي إلى كتاب وسنة صحيحة أبداً، لكن عند المتأخرين كل ذلك جائز، فسؤالهم وطلب الاستفسار في هذه المواضيع يعتبرها البعض هرطقة، فلو عاد موضوع فهم السلف إلى الإجماع كان النقاش يعود إلى موضوع حجية الإجماع والحوارات فيه، وإلا فإن فهم السلف لا يصح أن يكون المقصود منه المعنى الموجب، لذا قد يصح أن يراد به المعنى السالب أعني فتح باب الاجتهاد والتأويل الصادق مباشرة مع النص ولكن باستبعاد التفسيرات التحكمية والفاسدة عن النص، والتركيز على ألفاظ النص ودلالاته والاستفسار في الحديث منها، وتفسيري السلبي هذا يشبه من أوجه كلام ابن تيمية في تلقي إثبات الأسماء والصفات كما وردت في الكتاب والسنة بالتأمل والإيمان والبحث، ولكن بالحذر من سلوب أربعة نص عليها القرآن وليس السلف: وهي عدم التمثيل، وعدم التحريف، وعدم التعطيل، وعدم التكييف، مع

= عن الرسول، فكل مسألة يقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع من المؤمنين فإنها مما بيّن الله فيه الهدى، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر، كما يكفر مخالف النص البيّن» فابن تيمية هنا يقرن سلطة الإجماع بسلطة النص إذ لا يستمد قوته إلا منه، ثم هو يحدد منه فقط القطعي، الذي يكتسب مستوى معين من القبول بين المؤمنين، وهذا لا ينطبق إلا على مسائل يسيرة عند المسلمين، وقد وافق ابن تيمية ابن حزم في هذا في قوله في كتابه **مراتب الإجماع**، مكتبة القدسي، طبعة عام ١٣٥٧هـ، (ص١٢) «وصفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام، ونعلم ذلك من حيث الأخبار التي لا يتخالج فيها شك».

(٥٧) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج ٥، ص٢٠٢.

العلم أن الإيمان بتفاصيل الأسماء والصفات ليس فيها أمر باعتقاد اليقين فيها، لذا يكون الاختلاف فيها اجتهادياً لا يخضع لطريقة الإيمان الحزبية بل هي مفتوحة للتجارب الفردية، وهذا لا يتم إلا بمحاربة جميع مدارس التاريخ العقدية التحزبية.

الثاني: مشكلة قصر فهم الأحكام على تأويل النص من خلال بنيته فقط[58]، وهذا يوقع في استبعاد عدة أمور: الأول: استبعاد السياق العام بما يشمل سياق الموضوع محل الدراسة، فالله (ﷻ) ربط تبيُّن الحق بالرؤية في الآفاق وفي النفس، فالحق متصل بفهم وتلقي علوم الطبيعة والإنسان مع الشريعة فلا يحصل تناقض بين حصائل الخلق ولا واجبات الأمر، يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، والاقتصار على مشكلة بنية النص دون فهم السياقات في العلوم الطبيعية والإنسانية يوقع في تناقضات كبيرة، بل ويشكك في كون هذه الرسالة رسالة كونية أتت بالرحمة للعالمين.

الثالث: مشكلة تأويل النص بالقصر على قياس التمثيل، وحتى يتم فهم هذا الأمر بوضوح، تلاحظ في دراسات أقسام الفقه مستوى مبتذلاً من الدراسات التي تسعى لبحث القياسات التمثيلية من كتب الفقهاء لمعالجات قضايا جديدة، وعلى فداحة كسل المسلمين في خلق وإبداع معاملات جديدة تسعى في البحث عن أصلح نظام وأنفع طريقة في واقعهم المعيش في الدولة والمجتمع فإنهم يجب عليهم أن يخلقوا ما يصلحهم بالبحث من خلال البحث في المصلحة بشكل عام، أي ما يسميه العلماء بقياس الشمول، فضلاً عن أن يكون حصائل ما يأتيهم من معاملات حديثة من الغرب أو الشرق يتطلب النظر فيها نظراً شمولياً وليس نظراً تمثيلياً يهبط بمستوى الفقه في

---

(٥٨) والبنية هنا بنية مادية مكتوبة وليست صوتية معاشة، والبنية الكتابية للنص لا تعطي أكثر كمالاً للمعنى مثل ما يعطيه وقت تداول النص المعاش، لذا فإشكالية النص المكتوب في حالة الاقتصار على بنيته النصية المادية أنه يغيب حالة فهم الحياة التي عاشها النص، كما يقول ريكور «ومع الكتابة بدأ الفصل والطغيان والتفاوت، تتجاهل الكتابة متلقيها كما تخفي مؤلفها» **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ط٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص٧٤، وهذا الأمر لا يعني التخلص من التراث المكتوب نهائياً، ولكن المطلوب كما تقوله العبارة الريكورية (إن صحت الاستعارة): فسّر أكثر تفهم أكثر.

الدين إلى مستويات مبتذلة تكرر ماضيها بمحاكاة علله بقياسات تمثيلية هزيلة، وقد ضربت مثالاً عدة مرات ببحث التأمين، فالتأمين معاملة تقوم في الأساس على مبدأ المخاطرة والغرر على الأفراد إلا أن مصلحتها تقوم على تحصيل مصلحة كبيرة للأفراد إذا ضبطت ضبطاً جيداً من قبل الدولة والمشرعين النابهين، فتجد أن كثيراً من الأطروحات تذهب للجزئيات الفقهية لمناقشة قياسات تمثيلية كالجعالة والمزارعة ونحوها، وتترك النظر في الكلي ومدى أرجحية المصلحة على مفاسد الغرر المتضمنة، وتنتهي قضية البحوث المبتذلة في قياسات لا تقنع!

الرابع: مشكلة الإجماع وسبق وأشرت لها، وأنا أتبنى الرأي القائل بأن الإجماع لا يستمد حجيته بمجرده بل هو يستمد حجيته من النص، ولا إجماع بدون نص كما يرجح فقهاء كثيرون مثل ابن حزم وابن تيمية، وعليه فلا حاجة لنا به إلا في فحص مستوى المخالفة للنص وليس للإجماع وهي التي يجب علينا معالجتها فقط.

الخامس: مشكلة التأويل بالقصر على العالم الشرعي في إصدار الأحكام، أو ما يسميه ابن القيم بالتوقيع عن رب العالمين، وهذه مشكلة كبيرة، بدون تحريرها يوقعنا في خلق طبقة كهنوتية في مجتمعاتنا الإسلامية، وهو ما ضخم دور الفقهاء بشكل أصبح يشك فيه أن الدين الذي يأمر عامة الناس بالرجوع إلى القرآن فيه، يدعو فقط للرجوع إلى العلماء، الذين وضعت لهم سياجات كبيرة من التقديس، ولو فحصنا القرآن الكريم لا نجد إلا كل ما يخالف ذلك، فالعلماء الفاسدون أطلق عليهم (أرباب) كما في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، بينما لفظ الربانيين لم يطلق على العلماء بالشريعة ولكن أطلق على المصلحين من الناس يقول سبحانه: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩] فليس المطلوب أن يكون كل الناس علماء شريعة بل أن يكونوا مصلحين حسب ما يتعلمون من توجيهات القرآن ودراستهم لما يصلح الأرض ولا يفسدها من علوم الطبيعة والإنسان، فالابتلاء كل الابتلاء باشتراط العلماء في حركة الناس وما يجوز لهم ويحرم وكأنهم لا يقدرون على معرفة الحرام والحلال من كتاب الله

وسنة نبيه، بل لم يأمر الشرع باتباع كلام أهل الذكر حتى في حالة الجهل، بل أمر بالسؤال، والسائل بالخيار والذمة في قبول قول المسؤول أو تبين أمر آخر خلقه سؤاله لأهل الذكر، يقول سبحانه: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

السادس: مشكلة تحرير النص من التأويل الابتلائي في رفضه أصالةَ القوانين الوضعية وقضية ما يسمونه بالنوازل، لقد نشأ مجموعة فقهية من طلاب العلم في عصرنا على فقه الطوارئ، فهم لا يتحركون بل يستقبلون، ولا يفعلون بل ينفعلون، في انتظار القضايا حتى تطرق أبوابهم ثم يقومون بفحص هذه المسائل بما يسمونه (فقه النوازل) حتى يحولوه من فقه وضعي إلى فقه شرعي بمجرد نظرهم وفحصهم، وهذا يوقع في عدة مشاكل منهجية، منها: هل صفة الناظر مهمة في إسباغ الشرعية أو يكفي المسلم أن يكون ملتزماً بدينه لفحص ما يراه ويواجهه في حياته؟ وهل الأصل في القوانين الوضعية أو التجارب الإنسانية الحرمة والمنع أو هي على البراءة الأصلية بل قد تكون أعلى مرتبة من البراءة إلى مرحلة النفع والطلب؟ فلو قلنا بذلك لتحولت الشريعة الإسلامية إلى شريعة غريبة على الإنسانية مرفوضة من أغلب الناس لأنها تنفي كل واقعة حتى يأتي الموقعون عن رب العالمين بتشريع كل شيء من جديد، فهل الأصل في الرسالة الإسلامية أنها تجتث كل ما عليه الناس من قيم وقوانين وأخلاق أو هي متممة لما هم عليه؟ أي إنها تعترف به أصالة ولا تختلف إلا في أمور محدودة سماها النبي (ﷺ) بالمتممة «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»(٥٩).

تطبيقات التأويل الابتلائي

تفسير «الجهاد» على أساس أنه تعبدي محض، في القول بأن جهاد الطلب ليس للمقاتلة واستباق توقع الاعتداء والظلم وإنما لمجرد الكفر، وهنا يتجلى أوضح مثال للتأويل الابتلائي للنصوص، في أخطر معاملة إنسانية وهي سفك الدم(٦٠)، الذي رمز له القرآن بأنه أخطر أنواع الفساد في الأرض

---

(٥٩) أخرجه أحمد في مسنده (٨٧٢٩) والبخاري في الأدب المفرد (٢٧٣) وابن عبد البر في التمهيد (٤٧٠٩) وقال: هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٦٠) يقول سبحانه: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، =

كما قالت الملائكة في خلق آدم، في آية السيف أو آيات السيف التي وردت في سورة التوبة يقال: إنها آخر ما ورد في القرآن في الأمر بالجهاد لم تترك الأمر بالقتال أمراً مطلقاً لمجرد الكفر بل نصت على العلة بعد آية السيف المشهورة بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: ٨]، وقد استثمر ابن تيمية في رسالته البحث الفقهي في تعليل المنع من قتل النساء والأطفال وغيرهم من المدنيين في القتال إلى أن العلة في الجهاد هو المقاتلة وليست مجرد الكفر، وتفسير المقاتلة لا تتم إلا تحت إطار الظلم الإنساني بالاعتداء والمنع والاضطهاد للحرية الدينية كما في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، فلا يعقل أن يكون المراد بالفتنة مجرد الكفر، فتكون الغاية هي إخضاع العالم كله بالقوة وأن ننفي الكفر عن وجه الأرض، فهذا لا يتفق مع لفظ الفتنة أساساً، والحقيقة أن المراد بالفتنة الكفر وزيادة وهو الاضطهاد الديني أي المنع من حرية الإيمان وممارسته، لكن للأسف قامت العقائد الجهادية في هذا الزمن على الرأي القائل بجهاد الطلب مطلقاً من أجل الدين وليس من أجل الاعتداء والظلم الواقع أو المتوقع، فتحول الجهاد من كونه معاملة مصلحية أخلاقية إلى تعبدية محضة، وقد تطورت في هذا الزمان فلسفات الحقوق والأخلاق، ولا زال فريق من المسلمين يؤمنون بهذه الفكرة، التي لا تسهم إلا في تكالب الأمم علينا في رفض تطبيق شريعتنا وتحصيلنا للقوة بسبب ابتلائنا برأي غنوصي تعبدي محرف، حتى ولو اعتبرناه اجتهاداً لعلماء وأئمة متقدمين، فالمعنى والمقصد الشرعي قد يغيب عنهم وهم ليسوا محل عصمة، فبهذا التوضيح يفهم أن القضية ليست في نفي جهاد الطلب، الذي هو يعتبر موجوداً في الشريعة، لكن المشكلة في فهم أسبابه

= سيقال طبعاً: إن الكفر هو أكبر فساد في الأرض، وهو المستثنى من الآية، ولو تأملنا بلاغة القرآن في الاستثناء لأصبح استثناء الكفر كذباً على القرآن، لأن القرآن أخبر أن أكثر الناس ليسوا بمؤمنين، فكيف يكون المستثنى أكثر من المستثنى منهم؟ بمعنى كيف يكون التحريم خاصاً بالمؤمنين وبعض المعاهدين والمستأمنين (وهو خلاف الأصل) ثم نقول بإباحة دم الكافر؟ يقول الإمام الزيلعي الحنفي (رحمه الله): «ولا نسلِّم أن أصل العصمة بالإسلام بل بكونه آدمياً، لأنه خُلق لإقامة الدين، ولا يتمكن من ذلك إلا بعصمة نفسه بأن لا يتعرض له أحد، وإباحة قتله عارضٌ بسبب إفساده بالقتال» ثم قال: «ولا تأثير للإسلام في تحصيل العصمة، لأن الدين ما وُضع لإكتساب الدنيا، وإنما وضع لاكتساب الآخرة، وإذا كانت النفس معصومةً بالآدمية فالمال يتبعها ليتمكَّن من تحمُّل أعباء التكاليف» تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/ ٢٦٩).

ودوافعه الأخلاقية «المفهومة المعنى»، وليست أسباباً ودوافع تعبدية محضة.

قضية «الرق» وهي من المسائل التي طرحت في بحوث معاصرة، وجعلت محل ابتلاء وامتحان، لأن من ناقش إمكان توقف الاسترقاق عند بعض التيارات السلفية يعتبر ذلك علامة على سوء منهجه الخاضع للضغط الغربي وأنه لما سواها أضيع من مسائل الدين، وهذا من الخطل العلمي والمنهجي الواضح، لأن مسألة الرق لم تأت في القرآن ولا في السنة كأمر شرعي محبب إليه ومرغوب بتحصيله، بل كل ما تعلق به من أحكام شرعية هي من جهة معالجة واقعه اللاإنساني إلى تنظيمه أخلاقياً كأفضل نظام عالمي وقتها في التعامل مع مشكلة الرق، واعتبر الرق في كثير من المسائل من موانع بعض الأحكام الشرعية كأحكام وضعية (الوضع باصطلاح الأصوليين) وليست كأحكام تكليفية، ثم تعامل الإسلام معه على توسيع وسائل العتق عن طريق الكفارات والحض على عتق الرقاب بل والإلزام بالعتق عند رغبة الرقيق في العتق عن طريق المكاتبة، أضف إلى ذلك أن مشكلة الرق تعود لمشكلة أشرت إليها هي اعتبار الأخلاق والقيم الإنسانية وانتخاب أخيرها وأعدلها ما لم تعارض أمراً يخالف نصاً من كتاب الله وسنة نبيه عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. إن عدم المعالجة الأخلاقية لملف الرق باعتباره ملفاً معقول المعنى وتعبدياً، خاضع لمعالجة أحكام الإسلام كأحكام رحمة للعالمين، يجعل الخضوع لضغط التصور السلفي الزماني لموضوع الرق خضوعاً لضغط غير مبرر بل تحريف لمعالجة غايات الرسالة الواضحة، تقرير الرق في هذا الزمن هو من الصد عن سبيل الله، فأيهما أولى أن يقرر الرق بالخضوع بوهم التمسك بالشريعة وهو في الحقيقة خضوع لضغط زمان وتاريخ سلفي معين، أو معالجة الملف أخلاقياً، ليعطي صورة حسنة عن الإسلام وأحكامه التي تتغيّا نشر الإيمان بالله، واليوم الآخر، وذكر الله في الصلاة والشعائر، حتى ولو كان ذلك موافقة لأخلاق الأمم المتحضرة، لأنه ليس من المعقول أن نخضع أخلاقنا وأحكامنا التي هي من باب معقول المعنى لتعبديات محضة بسبب توهمات لضغوط زمانية (أعني صورة التمسك بالدين عند السلف) لم يجعلها الشارع كذلك، ونزعم أننا ثابتون على ديننا غير خاضعين لقيم الآخر، بينما الآخر قيمه لدى أي طرف محايد يراها خيراً منا، هل النبي (ﷺ) كان ثابتاً في المواقف الدينية بدون مراعاة مصلحة

السمعة الأخلاقية لرسالته؟ مسألة قتل المنافقين، ومسألة بناء الكعبة، وغيرها من الأحاديث التي وردت في «حتى لا يتحدث الناس»، بل ما معنى «المعرَّة» التي جاءت في القرآن؟ أليست مرتبطة بالسمعة الإعلامية للرسالة وصاحب الرسالة!

ليس المطلوب التخلي عن أحكام الشريعة وفقاً لذلك، بل المطلوب في موضوع كهذا لم يرد فيه نصٌ آمر إضافة إلى وضوح سعي الشريعة فيه إلى ضده للتخلص من واقعه، فلِمَ نقف ونزعم أن الثابتين على حكم الاسترقاق هم حماة الشريعة وليسوا حقيقةً المنفرين منها؟

الأصل في العلاقات الدولية الحرب (= الجهاد) أو السلم، وهذا يتعلق بالمسألة الأولى، فيه ابتلاء للأمة بفرض حالة عدم استقرار وعداء للعالم، دون تركيز على الرسالة كغاية في نشر الرحمة والأخلاق الإسلامية للإنسان والكوكب.

الأصل في الكافر حِلُّ دمه، وهذا أيضاً يرتبط بالمسألة الأولى، وهو رأي باطل وإن قال به متقدمون ومتأخرون، فالتحريف في فهم الرسالة والخطأ في تأويلها لا يعصم منه أحد سواء كان من السلف أو من الخلف، حتى ولو تواطأت كثير من البحوث الفقهية عليه.

تأييد مفهوم الدولة «الشمولية»، وتأكيد أن عليها معاقبة مواطنيها على كل المنهيات وعمل التعزيرات عليها، وتأييد تدخل الدولة في حياة وتربية وقيم وثقافة وتصرفات الناس، وهذا فيه من ابتلاء الناس وامتحانهم في فرض الأخلاق بالقوة مما يخلق النفاق في المجتمع، وشرح هذا الموضوع يطول.

تأييد مفهوم السيادة المطلق «الغربي» باستبدال الإطلاقية لدى الغرب في «الشعب» باستبدالها بـ «الشريعة»، وهذا انحراف سببه التطرف في ردة الفعل، وهي ابتلائية للناس بفرض آراء مجموعة من الفقهاء على الناس باعتبارها الشريعة ويجب أن تسود، مع أن من الشريعة نصوص مباشرة هي الوحي، وأغلبها فهم الرجال للوحي، كما قال علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) مناظرته الخوارج: «وهذا القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال»[٦١].

---

(٦١) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج٤، ص ٤٨.

في مصطلح الحديث وطريقة تصحيح الأحاديث وتضعيفها، هناك منهج ابتلائي أيضا يمارس، وهو منهج تقليد أحكام العلماء في الرجال بصرف النظر عن دراسة المتون التي حدّث بها الراوي ومقارنتها بمعاني الكتاب والسنة الظاهرة.

في العقائد وسبقت الإشارة لها، توسيع دائرة القطعيات، بل وترتيب الأحكام عليها.

في أصول التفسير وجعل تفسير السلف شرطاً في فهم القرآن وتفسيره، وعدم الموافقة على الاجتهاد فيه، وعدم احتمالية التخطئة لكلامهم، مثل اعتذار ابن تيمية عن الاختلاف الواقع في كلامهم في التفسير بأنه اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد(٦٢)، وهذا لعمري غير مفهوم في ظل اختلاف يحتمل التصوبة والتخطئة، التي لا حرج فيها، والتنوع قد يعني إمكان الجمع بين الآراء المختلفة، وهذا تكلف، لأننا بإثبات احتمالية الخطأ وجوازه في تفسيرهم يعفينا عن الاعتذار لاختلافاتهم بمحاولات الجمع هذه، خصوصاً وأن الصحابة اختلفوا في الواقع بل اقتتلوا كما هو معلوم، وكل له تأويله للقرآن، فهذا كاف لتوضيح وقوع اختلاف التضاد في التفسير بينهم.

في مفهوم الشريعة قبل الشرعية، أو تطبيق الشريعة قبل سيادة الأمة، وهذا ينبني على مفهومين: إشكالية مفهوم السيادة، وقد سبقت الإشارة إليه ومعالجته، وإشكالية مفهوم الشريعة وأنه مفهوم شمولي عام يستحيل اكتماله، فهو ليس شنطة جاهزة تطبق بمجرد إمكانية التطبيق، فليس هناك تطبيق كامل للشريعة وخصوصاً مع الاستبداد، وعدم وجود التطبيق الشامل يعني أمرين: عدم إمكانية المطابق بين التطبيق والشريعة كما هي عليه في نفس الوقت، وهذا لا يعني التحلل من تطبيقها أو عدم السعي لتحقيقها، بل يدعو لمزيد من التحري والبحث والاجتهاد والتعاون والتواصي لمقاربة الحق، والأمر الثاني: أنه لا يمكن أن يوجد تطبيق للشريعة كامل مع الاستبداد، فكيف يطلب تطبيق الشريعة مع الاستبداد قبل الشرعية؟ وأما إذا كان المراد بالتطبيق ظهور الالتزام بالشريعة فهذا أمر آخر.

---

(٦٢) انظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، ص ٣٨.

مفهوم النقاء السياسي عند كثير من السلفيين، وهذا أمر متجلٍّ في السلفية، وبالأخص في التيار الجهادي، فهم يدعون أتباعهم للتطابق والتماثل مع رؤاهم الفكرية والسياسية وهذا الاتجاه يطلق عليه «التماثل السياسي» (Political Conformism)، لأنه سرعان ما تدفعهم الرغبة في الاستحواذ السياسي إلى تحويل المواقف الاجتهادية إلى مواقف قطعية وعقدية ثم قد تصل لتكون تكفيرية حسب الحاجة، وهذا واضح في تكفير الجماعات الجهادية للصحوات في العراق، وتطور مفردة «صحوات» على أساس أنها تعني التكفير لذا تعتبر مفتاحاً تكفيرياً يستخدمها الجهاديون في سوريا خصوصاً جماعة «داعش» الدولة الإسلامية في العراق والشام.

وإلى هنا نقف إلى هذا الحد من العرض السريع للمسائل التي تشكل لنا نموذجاً تقريبياً لمنهجية التأويل الابتلائي، وذلك فقط لفتح باب التأمل للقارئ والباحث الكريم، والله أعلم.

السَّلفيَّة من منظور ابن تيمية
آفاق معرفيَّة جديدة

عبد الله بن نافع بن عايد الدعجاني(*)

مقدمة

في الوقت الذي يُراد للسَّلفية أن تكون معبِّرة عن طبيعتها باعتبارها منظومة شاملة من المفاهيم، المتعلِّقة بالمعرفة والوجود والإنسان والحياة، يُلحُّ بعض أتباعها على أَسْر ذلك الاتجاه برؤى تقليديَّة ضيقة، وتكبيله بمشكلات سياق ثقافي معيَّن، حتى أصبح هدفه المعرفي الكليّ النظري محصوراً في تحقيق مسائل الأسماء والصفات، وأضحت رسالته العملية الكبرى مقصورة على رفض البدع العملية، وباتت غاية خطابه السياسي مقيَّداً بالولاء المطلق للحاكم!

لم تكن تلك الرؤية الاختزالية في نظري نابعة من بنية ذلك الاتجاه، لاشتمالها على مقوِّمات الرُّؤية الكُليَّة، وشروط البعث الحضاري، فقد جمعت بين الثبات والحركة: الثَّبات من حيث الأصول والرؤى الكُلِّية، والتحرُّك من جهة عملية الاجتهاد والتفاعل المعرفي، لكن تظلُّ المشكلة حاضرة على مستوى الأفراد بصورة واسعة، تحوَّلت من خلال تبنِّيهم تلك الرؤية المقتضبة المختزلة نظريةً وتطبيقاً إلى ظاهرة منهجية، أسهم في تجذيرها بعض مدارسها، تتزعمها المدرسة الوهابية النجدية، على الرغم من نجاحها في تجديد بعض أصول الدِّين المتعلِّقة بالعبادة، وتأثيرها على حركات البعث الإسلامي.

(*) دكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى.

وأرى أن وراء تلك الرؤية الضيقة للحقائق المعرفية مشكلة منهجية، تكمن في الوَلَع بالجزئيات على حساب الكُلِّيَّات، والانغماس في مسالك التَّحليل الاستدلالي مع ذهول تامٍّ عن طرائق التركيب الاستدلالي التي تقود إلى الإطار الكُلِّي وتسهم في بناء النظريات، ولعلَّ في هذا ما يفسِّر بعض العيوب العلميَّة التي يقارفها بعض السَّلفيين، مثل: الوثوقيَّة الحادَّة بآرائهم، ونتيجتها ضيق العطن بالرأي الآخر، غير أن أقبح تلك العيوب الجمود المعرفي، وتجاهل الواقع، وعدم التفاعل مع مشكلات العصر المعرفيَّة والثقافيَّة، وإن كان لهم في ذلك ما يشبه النقد فهو نقد سطحي مجمل، لا يبلغ جوهر المشكلات، ولا يغني من ذلك شيئاً، وبذلك تشابه إنتاجهم العلمي والثقافي، وما زالوا يكرِّرون أنفسهم في مراحلهم العلمية، مما سبَّبَ في كَسَل العقل النقدي السَّلفي، وجرَّأ مخالفيه على وصمه بعيب هو منه براء، وهو الهروب من الواقع إلى الماضي!

ومن نافلة القول أن ابن تيميَّة نفسه وقع ضحيةً لتلك القراءة المبتسرة لبعض أتباعه من السَّلفيين، مع ما يتمتَّع به من رحابة فكر، واتِّساع أفق، وشمولية رؤية، انعكست على مشروعه العلمي، فقد استغنوا بمواقفه عن تتبُّع منهجه، واكتفوا بمسائله عن جذور دلائله، تَابَعوه دون وعيٍ بعمق فكره، وأحبوه دون إحاطة بأصول منهجه، وبذلك كانت قراءتهم لهُ قراءة تقليديَّة سرديَّة، تفتقر إلى الغوص المعرفي والتَّحليل المنهجي، غير متطلِّعة إلى استثمار مواطن قوته، واستلهام رؤاها المنهجية!

واجه الإمام الشافعي في إطار فقه النصوص تلك المشكلة المنهجية التي وقع فيها جمهور أهل الأثر والحديث ـ وهم بالمناسبة يعدون جذوراً فكرية للاتجاه السَّلفي ـ واستطاع أن ينقل فقههم من محور البحث عن ماذا قال الشارع؟ إلى مدار البحث عن ماذا أراد الشارع؟، وذلك عبر تدشينه علماً جديداً، ألا وهو (علم أصول الفقه)، جمع فيه بين الرؤية الجزئية لأهل الحديث وبين الرؤية الكُلِّيَّة لأهل الرأي.

أشاد بهذا النجاح وتلك العبقرية إمام أهل الحديث والأثر، الإمام أحمد قائلاً: «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[1]، بل كان يقول عنه:

---

(١) ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، تحقيق عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٨٥.

«الشَّافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللُّغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه»[٢]، وفيه يقول بعض معاصريه: «كان أصحاب الحديث رُقُوداً حتى أيقظهم الشافعي»[٣].

ولابن تيمية بعد الشافعي دور محوري في إيقاظ الفكر السَّلفي بعد سُباته، وتجديده بعد انحساره قروناً، ولم يكن إيقاظه العلمي والفكري مقصوراً على النقل، بل كان إيقاظاً منهجيّاً، أعاد من خلاله ترتيب مقولاته، والبرهنة على أصوله، وتفعيل رؤاه في الفلسفة والتصوف وسائر مناحي المعرفة، بل وولَّد من تلك الأصول السَّلفية مفاهيم ورؤى جديدة لم تكن حاضرة في زمن السَّلف الأول.

وبهذا صاغ ابن تيمية الاتجاه السَّلفي حسب رؤيته في قالب نظرية متماسكة، تُفسَّر فيها الجزئيات بردِّها إلى أصولها الكُلِّيَّة، ولطالما أكَّد هذا التوجُّه بقوله: «لا بُدَّ أن يكون مع الإنسان أصول كُلِّيَّة تُرَدُّ إليها الجزئيات ليتكلَّم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلَّا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكُلِّيَّات، فيتولَّد فساد عظيم»[٤]، وفي موضع آخر وبالوضوح نفسه يقول: «إن معرفة أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدِّين وأصله، وأصل ما تولَّد فيه من أعظم العلوم نفعاً، إذ المرء ما لم يحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حسكة»[٥].

إن السَّلفية في نظر ابن تيمية ـ وإن كانت امتداداً نظرياً وتطبيقاً عملياً لفهم الصحابة وأهل الحديث في القرون المفضلة كما يراها[٦] ـ لا تعني تلك الصورة النَّمطية الجامدة التي يروِّج لها اليوم بعض أتباعها، بل هي نظرية متكاملة في العلم والعمل، لها مواقفها الحَيَّة الفاعلة والمتفاعلة

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث ١٣٩٠هـ/ ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه ([د. م.]: دار الرحمة للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ١٩/ ٢٠٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٦٨.

(٦) انظر: ابن تيمية، شرح الأصبهانية، تحقيق محمد السعوي (الرياض: مكتبة دار المنهاج؛ دار جودة للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ)، ص ٦٣١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

بمشكلات المعرفة الفلسفية والخلقية، ولها أدواتها ووسائلها الفطرية: الوجدانية والعقلية، تتجلَّى في ممارسته العلمية تقريراً وتأصيلاً ونقداً وجدلاً، وسَّع من خلالها مفهوم السَّلفية وفتح لها آفاقاً رحبة من المعرفة.

أحاول في هذه الورقة البحثية أن أشير إشارة موجزة إلى نماذج من تلك الآفاق السَّلفية، راجياً أن تعزِّز فكرة البحث عند القارئ الكريم، مع اعتقادي بأنه لا يمكنني إشباع نهم القارئ الجاد إلا ببسط الشَّرح وتتابع التحليل، وهذا ما لا يقتضيه الحال، بل له مقام آخر لا تتحمَّله تلك الورقة البحثية.

آفاق الرؤية الوجوديَّة في المعرفة

في لحظة التقاء الوجود بالمعرفة في انسجام تام تبدأ (المعرفة البشرية)، يقول تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۞ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۞ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۞ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ ـ ٥]

فكما أن الله تعالى الخالق والموجود الأول، فهو المعلِّم الأول، وكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل لكل علم[(٧)].

فالمرجعية النهائية التي يُردُّ إليها الوجود الكوني والمعرفة البشرية تتمثل في (العلم الإلهي)، الذي يعني: وجود الله وربوبيته وألوهيته، وبناء عليه لابد أن يكون السير المنهجي للمعرفة البشرية نازلاً لا صاعداً، يبدأ نزولاً من تلك المرجعية النهائية، ومنها ينفتح على الحقائق المعرفية المتنوعة[(٨)].

ليست «المعرفة البشرية» ـ حسب الرؤية السَّلفية كما يقدمها ابن تيمية ـ صاعدة، تبدأ من النفس البشرية صعوداً، ثم تنفتح على الحقائق المعرفية، ومنها الحقائق الإلهية، فإن تلك الطريقة في نظر ابن تيمية طريقة فلسفية صابئة، تجعل الذات البشرية مركزاً ومبتدأ للمعارف، ومعياراً للحقائق، ولذلك يؤكد القول بـ (نزول المعرفة)، ويراه فارقاً منهجياً بين «المنهاج النبوي الإيماني العلمي الصلاحي، والمنهاج الصابئ الفلسفي وما تشعب عنه من المنهاج الكلامي والعبادي المخالف لسبيل الأنبياء وسنتهم»[(٩)].

---

(٧) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٤، ص ٣٨.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨ و٢/١٦.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥.

وأصدق من يعبِّر عن (نظرية المعرفة الصاعدة) في زمن ابن تيمية منهجان: المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي، فهما في سيرهما المنهجي في تصاعد، يبتدئون من الضرورات العقلية والحسية، وينتهون بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة[١٠].

بالغ ابن تيمية في تأكيد (نزول المعرفة)، ونقد صعودهما وأفرد لها فصلاً وصفه بأنه «عظيم القدر جداً»، وختمه بجملة يقول فيها: «... فتدبَّر طرق العلم والعمل، ليتميز لك طريق أهل السنة والإيمان من طريق أهل البدعة والنفاق...»[١١]. ويمكن تفهُّم حماسة ابن تيمية في نقد نظرية (صعود المعرفة) إذا أدركنا بعض آثارها المنهجية المناقضة للرؤية السنية السلفية، فإنها تفسح المجال للقول باستقلال العقل عن الوحي كما صرَّح به الفلاسفة، أو النُّزوع إلى هذا المبدأ دون التصريح كما يذهب إليه المتكلِّمون.

بتلك الرؤية العميقة أعطى ابن تيمية للخطاب السَّلفي بُعداً مشرقاً في المنهج، وفضاء رحباً في المعرفة، يبدأ من النظر إلى مبدأ الوجود والمعرفة الكلي، ومنه ينفتح على الحقائق الوجودية والمعرفية، وبوساطته تفسر الوظيفة الرئيسة للباحث عن الحقيقة، ألا وهي البحث عن الانسجام المعرفي، فإذا كانت أصول (المعرفة البشرية) من الأعلى وليست من النفس ابتداءً، فان حقيقة عمليَّة البحث المعرفي تدور حول الكشف عن الانسجام بين كُلِّيَّات المعارف المغروسة في النفس من الأعلى، وبين جزئياتها المبثوثة في الواقع، وليست صنعة الباحث تأسيس المعارف وبناءها في النفوس، ولذلك كانت الوظيفة العلميَّة الإصلاحية للأنبياء (ﷺ) التذكير بعلوم ومفاهيم الفطرة المخلوقة في النفس البشريَّة، ولم تكن وظيفتهم إنشاء وبناء معارف جديدة لم يكن لها جذور في أعماق النفس البشرية[١٢].

ولكن هل يتنافى القول بـ (المعرفة النازلة) مع إقرار فاعلية النفس المعرفية؟

---

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠ ـ ٢٣.
(١١) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.
(١٢) انظر: المصدر نفسه، ١٦/٣٤٨.

إنه كما يستحيل إبطال إرادة الإنسان وقدرته بالنظر إلى إرادة الله وقدرته حسب الأصول السلفية، فكذلك لا يمكن إعدام فاعلية النفس المعرفية بسبب أن أصل المعارف نازل، إذ النفس البشرية بانفعالاتها وفاعليتها ما هي إلا سبب من الأسباب التي يخلق الله بها أفعال العبد من تعقل وانفعال وتفاعل.

فالمعرفة نازلة والنفس فاعلة ولا تعارض بينهما، فإنه لا يلزم من أداء النفس دورها التأسيسي للمعارف ـ كما ستوضحه الرؤية السَّلفية عند ابن تيمية ـ أن تكون المنبع الأصيل والمعين الأول للمعارف البشرية.

المعرفة استجابة لنداء الفطرة

ترجع المعرفة البشرية إلى الفطرة المتجذِّرة في أعماق النفس، جُبِلَت على الإقرار بها، وطُبِعَت على مفاهيمها، وهي: عبارة عن قوة أو قبول أو استعداد أو صلاحية، تقتضي ـ على حدِّ تعبير ابن تيمية ـ «اعتقاد الحق وإرادة النافع»[(١٣)] أو بتعبير آخر «العلم والإرادة»[(١٤)]

فالفطرة المعرفية نزوغ نفسي وعقلي إلى المعارف الضرورية، أولية كانت أم دينية أم خُلُقية، ومن ثَمَّ فإن تفسير الفطرة بالإسلام ـ كما هو سائد في الأدبيات السَّلفية وإن كان صحيحاً إلى حدٍّ ما ـ غير دقيق، بل إن الإسلام والمبادئ الخُلُقية والمعارف الضرورية من مقتضيات الفطرة ولوازمها[(١٥)] وليست هي الفطرة، فالفطرة شيء ولوازمها شيء آخر.

فجميع وظائف النفس المعرفية: العقلية والوجدانية والسُّلوكية راجعة إلى تلك القوة المؤسِّسة للمعارف، متنوعة إلى قوتين مغروستين في الإنسان، وهما: القوة العلمية والقوة العملية، الأولى: تتطلب النَّظر وتتضمن مبادئ التفكير، والثانية: تتطلب العمل وتتضمن مبادئ الوجدان والإحساس الباطني المتعلِّق بالإرادة[(١٦)].

---

(١٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ٨، ص ٤٥٨.
(١٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٦١.
(١٥) انظر: مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤٧.
(١٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢، و١٥/ ٢٤١.

والتوازن بين هاتين القوّتين الفطريتين والجمع بينهما وتنقية ما داخلهما من الباطل هو حقيقة «الطريقة النبوية القرآنية السنية الجماعية»[17] كما يراها ابن تيمية، إذ إن الضَّلال المنهجي يكمن حسب رأيه في تغليب إحداهما على الأخرى، وإضعاف التَّلازم بينهما، كما وقع في ذلك الاتجاه الصوفي بتغليبه القوة العمليَّة، والمنهج الكلامي بتغليبه القوة العلميَّة[18].

وتتجلَّى فطرية هاتين القوتين في عملية التثاقُف الأُممي الإنساني، لأن (المشترك الثقافي) يدور حول تطلُّب (الحكمة)، والحكمة في العلوم الإنسانية مكوَّنة من العلم والعمل، ولذلك كانت أصول قضاياهما محل اشتراك واشتهار بين الأمم، مثل مبادئ التعقُّل تصوُّراً وتصديقاً، ومبادئ الأخلاق والسِّياسة[19].

فالخطاب السَّلفي في نظر ابن تيمية مشيَّد على المفاهيم الفطرية، منفتح على المعارف البشرية، يخاطب الكينونة الإنسانية بما تشتمل عليه من وجدان وعقل، وهو مع قضايا الواقع منفعل وبمشكلاته يتفاعل، وليس هو الخطاب الذي يشيعه فئام من السَّلفيين، المجرد من الاهتمام بالدَّلائل العقلية، والبراهين الوجدانية، والمنسحب من ميدان واقعه الثقافي، والمسوِّغ ذلك كله بدعوى الالتزام بالكتاب والسنة.

لكن نصوص الوحي لا يمكن أن تؤدِّي وظيفتها وتبلِّغ رسالتها ما لم تتأسس على تلك المفاهيم الفطرية، فإنه لولا أن في النفس قوة فطرية تقبل التعلُّم وتقتضي العلم لما انتفع البشر بتعاليم الوحي[20]، ولذلك يرى ابن تيمية أن الدليل العقلي الفطري شرط في إقامة حجة الرسل على أقوامهم، إذ ليس في مُجرَّد رسالة الرسول إلى من بعث إليهم حجة ما لم يكن عندهم دليل عقلي فطري على إثبات وجود الله[21].

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠ و١٩/ ١٧٢.

(١٩) ابن تيمية، **الرد علي المنطقيين**، تحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ٤٦٨.

(٢٠) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج ٨، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٢ و٥/ ٦٢.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٩١.

وحدة العلاقة بين العقل والنقل

العلاقة بين العقل والنقل في الرؤية السَّلفية كما يقررها ابن تيمية علاقة انسجام وائتلاف وتكامل، لأن دلائلهما حق، ولا يجوز تناقض دلائل الحق[٢٢]، والعلاقة بينهما علاقة تداخل من جهتين:

الأولى: من جهة التَّلازم، فإن العقل دليل على إدراكنا المعرفي لصحة النقل، وإدراكنا لصحة النقل دليل على إدراكنا المعرفي لدلالة العقل[٢٣].

الثانية: من جهة التضمُّن، فإنه إذا كان العقل والنقل متلازمين فإن النقل متضمن دلالات العقل، التي تقتضي بيان الحق وترسيخ اليقين في القلب، وهذه الأدلة هي البيان والتبيان الذي تضمَّنه النقل المعصوم (الوحي) كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥][٢٤].

وإلى تلك اللُحمة المنهجية المعرفية بين العقل والنقل أشار ابن تيمية قائلاً: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه»[٢٥].

ومع وضوح تلك اللُّحمة المنهجية التي تجمع بين العقل والنقل، فإن بعض الباحثين والنظار حاولوا تمزيقها، فوقعوا بذلك في تشوُّهات منهجية. ومما يدعو للطَّرافة أن تلك المحاولة المنهجية في فكِّ الارتباط بين العقل والنقل كانت مبدأ منهجياً لفريقين متضادَّين، اتَّفقا في المبدأ واختلفا في النتيجة، وهما كما يراهما ابن تيمية: المتكلِّمون وبعض المنتسبين للسَّلف من أهل الحديث، فقد اتَّفقا على تجريد النقل من العقل والمعارضة بينهما ثم اختلفا في النتيجة، فالمتكلِّمون قدَّموا العقل على النقل، وبعض أهل الحديث قدَّموا النقل على العقل، فهما في الحقيقة

---

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٠ و٨٣، ج ٥، ص ٣١٢.
(٢٣) انظر المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.
(٢٤) انظر المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٨٩.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٩٤ و٨/ ٢٤.

وجهان لعملة واحدة في هذا الباب[٢٦].

فكلا الطائفتين أعرضتا عن الأصول التي بيَّنها الشارع وأقام عليها الدلائل والبراهين العقلية، فالمتكلِّمون أصَّلوا أصولاً تخالف الأصول الشرعية، وبعض أهل الحديث أهملوا الأصول الشرعية العقلية الدَّالة على صدق النبي، وبسبب الإعراض والمخالفة للحق وقع الخلاف الحاصل بينهما، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية عن ذلك الخلاف، بادئاً بأهل الحديث الذين جرَّدوا الأدلة النقلية من الدِّلالات العقلية: «. . . يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بيَّن الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقرَّ فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه، فذمَّهم أولئك (أي المتكلِّمون) ونسبوهم إلى الجهل، إذ لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول، وهؤلاء (أي أهل الحديث) ينسبون أولئك إلى البدعة، بل إلى الكفر، لكونهم أصَّلوا أصولاً تخالف ما قاله الرسول، والطائفتان يلحقها الملام. . .»[٢٧].

وبهذا الخلاف ضاع الدليل الشرعي المكوَّن من الدلائل السمعية والعقلية بينهما، وتلاشت الصِّناعة العقلية الشرعية عندهما، وفي هذا ما يفسر نُفْرَة وحساسية بعض السَّلفيين من العقل والتعقل والرأي والكلام والجدل، ويعلِّل تهوين المتكلِّمين من البراهين الشرعية العقلية، والإعراض عنها، واستبدال غيرها بها مما يزعم أنه من العقليات[٢٨]، كما أنه يعلِّل مسارعة بعض المنتسبين للسَّلف والطريقة الشرعية في ردِّ بعض القضايا العقلية الصريحة دون فحص دلالتها، وتأمُّل قطعيَّاتها، بمجرَّد توهم معارضتها لدلائل النقل، ويمثل ابن تيمية على ذلك بردِّ بعض الباحثين جهلاً ضرورة بعض القضايا الطبيعية، كوقت الكسوف والخسوف، وكرية الأفلاك، ووجود

---

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٧) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٩/ ١٦١.

(٢٨) انظر: ابن تيمية: **النبوات**، تحقيق عبد العزيز الطويان (الرياض: دار أضواء السلف للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج١، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١؛ **مجموع الفتاوى**، ١٣/ ١٣٧ ـ ١٣٨، **ودرء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص ١٩ ـ ٢٠.

السَّحاب من البخار، وفي مثل هذا الردِّ تشويه للحقائق الشرعية وتنفير للناس منها[٢٩]!.

من مسوِّغات القراءة السَّلفية للنَّص

الضَّابط المنطقي للقراءة السَّلفية للنص في رأى ابن تيمية هو منطق (البحث عن مراد المتكلِّم)، فكل الباحثين يفتقرون إلى هذا الضابط في تفسير كل النصوص، ومن هنا كانت ضرورته نابعة من الضرورة الاجتماعية[٣٠].

ومحاولة التفلُّت من هذا الضابط يوقع القراءة في أنواع من الضلالات المنهجية، كما هو الشأن في المناهج العلميَّة، التي أقصت ذلك الضابط من قراءتها نصوص الشارع، تجتمع في ثلاثة مناهج كما يراها ابن تيمية، وهي: منهج التخييل: وهم المتفلسفة والباطنية، ومنهج التحريف: وهم نظار المتكلِّمة، ومنهج التجهيل: وهم بعض المتأخرين المنتسبين للسَّلف[٣١].

والرابط المنهجي لهذه المناهج هو اتفاقهم على أن الرسول (ﷺ) لم يبيِّن مراد الله، ولا مقصود الخطاب، إمَّا متعمِّداً إيهاماً لجمهور الناس كما يراه المنهج التخييلي، وإما امتحاناً لعقول البشر كما يراه المنهج التحريفي، وإما جهلاً منه كما يراه المنهج التخييلي[٣٢].

ومن أبرز طرق اكتشاف (مراد المتكلِّم) (فهم السَّلف) وعلى رأسهم (فهم الصحابة (ﷺ))، لأنهم أعلم بالسِّياق اللُّغوي للنصوص، فهم أهل اللِّسان العربي الفصيح، وكذلك هم أدرى بالسِّياق المقامي الاجتماعي لنصوص الشريعة، إذ عاصروا التنزيل وشاهدوا قرائنه الحالية والمقامية، مع ما تمتَّعوا به من طهارة القلوب وسلامة النفوس وأمانة النقل[٣٣].

ومن أبرز خصائص الصحابة في هذا الباب تلقيهم النصوص مشافهة،

---

(٢٩) انظر: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٣١٩.

(٣٠) انظر: ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق علي بن حسن بن ناصر ورفيقيه، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج ٢، ص ١١٧.

(٣١) انظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج١، ص ٨ ـ ١٥.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٣) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ١٣، ص ٣٦٤ وج ١٩، ص٢٠٠.

فإنهم لم يتلقَّوها كما تلقيناها نحن مكتوبة، وتلك ميزة لا يشركهم فيها غيرهم، فالمشافهة تظهر واقع النَّص وتحدد معنى الجمل التي ينطق بها المتكلِّم، وهذا ما يفتقده النَّص المكتوب، فإيماءات المتكلِّم وإيحاءاته وإشاراته وأحواله التعبيريَّة والدلالية لا تظهر إلا في الخطاب ولا وجود لها في النَّص.

فالباحث عن (المعنى) أو (المراد) مفتقر إلى الواقع الحي، الذي يحمل الدِّلالات العالية للمعنى، وهذا ما لا يعطيه النص المجرَّد المتحوِّل من المشافهة إلى الكتابة، ومن هنا ظهرت أهمية (فهم السلف) من الصحابة لتلك النصوص، إذ يعتبر فهمهم تعويضاً عن السِّياق الظَّرفي، والواقع الحي المتفاعل، الذي يفتقده النَّص المجرَّد، ولذلك كان الطريق العلمي السَّلفي إلى معرفة ما جاء به الرسول (ﷺ) كما يراه ابن تيمية «أن تعرف ألفاظه الصحيحة، وما فسَّرها به الذين تلقَّوا عنه اللَّفظ والمعنى، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها، وما حدث من العبارات وتغير من الاصطلاحات»[٣٤].

بتلك الرؤية العميقة قدَّم ابن تيمية مسوِّغاته للقراءة السَّلفية، ولم يبْنِها على الإرغام القسري، أو التسليم المجرَّد من دلائله البرهانية والإقناعية، كما هو مشاهد في بعض صور الخطاب السَّلفي اليوم.

وفي الختام:

تلك نماذج مختارة، ونوافذ منتخبة، أشرفنا من خلالها على الإطار الكُلِّي للرؤية السَّلفية من منظور أشهر نُظَّارها، أسفرتْ عن طبيعة السَّلفية في رؤيته، فقد كانت منظومة متكاملة من المفاهيم والقيم الكُلِّيَّة، ونظرية شاملة للوجود والمعرفة، ذات خطاب منفتح على الحقائق الوجودية، يتَّجه إلى مخاطبة (المشترك الإنساني) المكوَّن من المفاهيم الفطرية: الوجدانية والعقلية، مُتشيِّعاً لأسلوب القرآن وطريقته في الإقناع والجدل.

---

(٣٤) انظر: ابن تيمية: **بيان تلبيس الجهمية**، تحقيق يحيى بن محمد الهنيدي ورفاقه (الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج١، ص ٤٧٣، والإيمان، خرَّج أحاديثه الألباني، ط ٤ (بيروت؛ دمشق؛ عمّان: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٠١.

ولم يكن ذاك الخطابَ الجامدَ ذي النَّسق الضيِّق، المتعلِّق بالحَرْفية الشديدة في فهم النُّصوص، المتجافي عن تطلُّب المقاصد الكُلِّيَّة، والمعاني المثمرة، والمُرادات الكاشفة، التي تدور عليها الأفكار والتصورات والمعتقدات والتشريعات.

النسق السلفي والسؤال الفلسفي
أبعاد الوعي السلفي بالنماذج المعرفية للفكر الفلسفي

أشرف الحزمري(*)

مقدمة

يعرف المشهد الثقافي العربي المعاصر جملة من المطارحات الفكرية والمناظرات المعرفية حول موضوعات تتراوح في دلالاتها ما بين الأيديولوجي والإبستيمولوجي، وتنبع هذه الموضوعات من الحقل التداولي العربي الإسلامي الذي نتج عن جدل الفكر حول التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة في عصر النهضة العربية أو ما يعرف بـ«اليقظة العربية». ومن الإشكالات التي تفرعت عن هذا الجدل: «**إشكالية السلفية**».

والسلفية في مفهومها العام ترتبط بـبُعد الماضي، أحد أبعاد الزمن، ولكن هذا الارتباط لا يُدرجها في صيرورة التاريخ، وإنما يجعلها تتعالى على تحولات الأزمنة الثقافية العربية الإسلامية، فهي تستند بكل خصائص تصوراتها ومقومات نسقها على فكرة الثبات، وتحاشي التفاعل مع التطوّر وتقلّبات الأحداث في رمزيتها ومعنوياتها.

ولم تُصبح بِـهذه المعاني والدلالات تُشكّل هاجساً إلا بعد صدمة الحداثة التي خلخلت ركائزها، وشغلت خطابها في بُعده الديني، فاستنهضها ذلك للجواب عن سؤال الحداثة، ولكن لم يكن في تفاعلها مع هذا السؤال إلا الانكفاء حول هويتها وتقوقعها في ذاتها مع المزيد من التطرف في رفض

(*) باحث ومدوّن من المغرب.

تراث الآخر الفلسفي الذي كان فيما مضى يُنظّم عناصر نسقها.

ونحن في دراستنا هذه نتوخى أن نبرز فكرة حدّدناها في عبارة أبعاد الوعي السلفي بالنماذج المعرفية للفكر الفلسفي، ونقصد بذلك أن الوعي السلفي في ظاهره يستبعد كل حوار مع الأنساق الفلسفية التي تتمايز عن نسقه، ويزعم الإخلاصية والخلاصية للفهم المبكر الذي كان مناطاً لتلقي رسالة الدين الإسلامي، ولكننا حاولنا أن نفكّك هذا الزعم بتحليلنا لهذا النسق واستخراج عناصره الفلسفية الكامنة فيه، وانطلقنا من فرضية أن النسق السلفي عندما تبلور مع ابن تيمية ومدرسته لم ينته تكوينه دينياً محضاً، ولا أن فهمه هو اجترار مطابق لأفهام القرون الخيرية الأولى، بل بنيته الكلية تضمر نماذج معرفية للفكر الفلسفي.

وقد قسمنا دراستنا في البحث عن التحقق من فرضيتنا إلى مدخل وأربعة مباحث:

في المدخل حاولنا أن نحدد المفاهيم التي سنشتغل بها وعليها، فقمنا بالبحث في مراجع تختص بمقاربة المفاهيم وتحديد المصطلحات، ثم أوضحنا رؤيتنا ومنهجنا الذي نسير عليه من خلال طرح إشكالية تفتح لنا آفاق النظر والتحليل.

في المبحث الأول حاولنا أن نحدد جوانب من تأثر هذا النسق، من خلال عرض آلية من آليات التفكير الإبستيمولوجي عند ابن تيمية، واستنباط ما تنطوي عليه من سمات فلسفية وتأثر بالفكر الفلسفي اليوناني، كما أننا عرضنا نموذجاً من الفكر الفلسفي الحديث حول مفهومي العلاقة والتغير من خلال طرح ثلاثة مذاهب فلسفية، وهي الجدلية والوضعية والبنيوية، وعرجنا على ما أسهم به ابن تيمية في فهم هذين المفهومين من خلال نظريته في الكلي.

في المبحث الثاني طرحنا أهم الإشكالات التي قدمها فلاسفة الوجود، والوجوديون خاصة، وقمنا بمقابلة بعض أطروحاتهم ومفاهيمهم بأطروحات ومفاهيم النسق السلفي، مع التركيز على المعالجة الفلسفية وليس الدينية، فنحن نحلل الفكر السلفي بوصفه تفكيراً محايثاً بالرغم من مفارقته وتعاليه، كما أننا نروم الكشف عن باطنه الفلسفي.

في المبحث الثالث حاولنا أن نعالج هرمنيوطيقياً وفي عجالة آليات

التأويل في النسق السلفي، وبيان أنّـه وظف التأويل من أجل نقض التأويل.

في المبحث الأخير ـ وهو في مجال تاريخية القيم ـ حاولنا أن نعرض الفهم السلفي للفعل الخُلُقي وإشكالية المرجعية وبيان ثبات الأخلاق واستمراريتها واتصالها التاريخي، مع مقارنته بالقول بالتغير في الفكر التاريخاني الذي يتبنى القطيعة والنسبية والصيرورة في مجال القيم.

وأخيراً ختمنا بحثنا باستنتاج ونقد إجمالي لخصوصية كل نسق مع مقابلة بين النماذج المعرفية في النسق السلفي والنماذج المعرفية في الفكر الفلسفي مع محاولة استنباط قواسم مشتركة وإمكانات مفهومية تفتح الفكر السلفي على مستجدات الفلسفة المعاصرة، وبيان مدى قابلية هذا الفكر للمحاورة الفلسفية بدل التقوقع والانغلاق والاغتراب في تكفير المخالف واستبعاده.

ولا يسعنا في النهاية إلا أن نرجو أن نكون قد وُفِّقنا في ابتكار ولو لجزء ضئيل من إمكانية التحاور بين السلفية والفكر الفلسفي.

مدخل: مفاهيم وتحديدات وإشكالات

من طبيعة المفهوم أنه غير قابل للتحديد الصوري الذي يحيط معناه ويمنع ما ليس منه أن يشكّل دلالته، وذلك لاختلاف السياقات والتوظيفات والخلفيات الذهنية والتراكمات الاشتقاقية الكامنة وراء كل مفهوم، لهذا كانت المقاربة التعريفية تعمل كآلية تتناول المصطلح من حيثُ إزالة غموضه وتقريبه كمرجعية تواصلية يتم من خلالها التفاهم.

ومن هذا الجانب حاولنا أن نتناول المفاهيم التي بين أيدينا ونقاربها؛ حتى تفتح لنا أبواب الموضوعات التي نحن بصدد مناقشتها وتحليلها، وأهم هذه المفاهيم «النسق السلفي» و«السؤال الفلسفي» و«النموذج المعرفي»، وهذه التوضيحات التي سنقدمها هي التي سنشتغل تحت ضوئها، بعد أن نبيّن قصدنا منها، ونوضح المعنى المتوخى من تركيبها في العبارة التي انتقيناها عنواناً لبحثنا وهي «النسق السلفي والسؤال الفلسفي/أبعاد الوعي السلفي بالنماذج المعرفية للفكر الفلسفي».

يعرف مفهوم السلفية تشتّتاً معنوياً واختلافاً دلالياً مفتوحاً، وذلك يرجع لتقلبّاته التاريخية والأيديولوجية، فهو ينطوي على عناصر معرفية وسلطوية

كان لها الدور في تشكيل الوعي الجمعي لمجموعة من شرائح المجتمع الإسلامي عبر تطوره التاريخي؛ فأهم عنصر تضمره بنية هذا المفهوم هو «العنصر الزمني»، فهو يرجع في مادته اللغوية إلى فعل سَلَف، وقد جاء في لسان العرب «سَلَفَ يَسْلُفُ سَلَفاً وسُلُوفاً: تقدَّم (...) سُلُفاً جَمْعُ سَلِيفٍ أي جَمْعاً قَدْ مَضَى (...) والتَّسْلِيفُ: التَّقديم»[1]، وفي الآية الكريمة: ﴿فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦]، ينقل ابن منظور عن الفرّاء «جعلناهم سلفاً متقدمين ليتعظ بهم الآخرون»[2] وتفسير الفراء يضيف وجها دلالياً هو «الاتعاظ بمن تقدّم»[3]. وذكر ابن الأثير أن «سَلَف الإنسان مَن تقَدمه بالمَوت من آبائه وَذَوِي قَرابته ولهذا سُمِّي الصَّدْر الأوّل من التَّابعين السَّلَف الصالح»[4]. وقد اشتهر من انتسب لهذا المفهوم في تراثنا بـ«السَّلَفي» يقول الذهبي: إن «السلفي بفتحتين، وهو من كان على مذهب السلف»[5]. وهذا يعني أن السلف لهم نحلة، من يتمذهب بها فهو سلفي، ولكن أمام هذا التعريف وتعريفات أخرى، هل نكون وضعنا أيدينا على المصطلح الذي نروم تحليله؟ فنحن نعلم أن انتحال مذهب من سبق في الماضي هو توجه متنوع يتعلق بمجالات مختلفة، فما المجال الذي يخص مبحثنا؟ هل السلفية الدينية أم السلفية الفنية أم السلفية الفلسفية؟

إن ما يهمنا من جانب السلفية هو تجليها الديني في التاريخ[6]، لهذا فموضوعنا هو السلفية الدينية التي ترى في الدين الإسلامي إطارها المرجعي

(١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢٠٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦٩.

(٣) يقول عبد الله العروي: «اللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث». انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٢٠.

(٤) انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٥) أبو عبد الله شمس الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ط ٩ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ٢١، ص٦.

(٦) انظر العلة التاريخية في نشأة مذهب السلف عند بكر أبو زيد، **حكم الانتماء** (الدار البيضاء: دار الهداية، ٢٠٠١)، ص ١١٣. وسعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٣٢ و٤٤ وانظر أيضاً في هذا الأخير، ظهور شعار مبدأ السلفية، ص ٢٣١.

العام، يقول محمد عمارة: «السلفية الدينية والسلفي في الدين: هي الرجوع في الأحكام الشرعية إلى منابع الإسلام الأولى أي الكتاب والسنة، مع إهدار ما سواهما»[7]. ويذكر ابن القيم بعد أن رجّح حكماً فقهياً برجوعه إلى منابع الإسلام الأولى: «هذا القول أقرب إلى الحقيقة والآثار السلفية والمألوف من عادة القرآن»[8]. ويتحدث الألباني عن السلفية فيقول: «السلفية نسبة إلى السلف، فيجب أن نعرف من هم السلف إذا أُطلق عند علماء المسلمين: السلف، وبالتالي تُفهم هذه النسبة وما وزنها في معناها وفي دلالتها، السلف: هم أهل القرون الثلاثة الذين شهد لهم رسول الله (ﷺ) بالخيرية في الحديث الصحيح المتواتر المخرج في الصحيحين وغيرهما عن جماعة من الصحابة عن النبي (ﷺ) أنه قال: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**» (. .) عرفنا هذا المعنى في السلفية وأنها تنتمي إلى جماعة السلف الصالح وأنهم العصمة فيما إذا تمسك المسلم بما كان عليه هؤلاء السلف الصالح»[9].

أمام هذه التعريفات يبرز سؤال آخر يتعلق بالخصوصية والتعددية، فهل هناك سلفية واحدة أم سلفيات متمايزة؟ ويجيب محمد عمارة أنه بالرغم من «وضوح هذا التعريف للسلفية، تعددت فصائل تيارها في تراثنا وفكرنا الإسلامي»[10]، وكلامه هذا نجده في صراع الأفهام الدينية حول حقانية هذا المفهوم، فمن هو أحق بالسلفية؟

إن سؤال الاختلاف يفرض نفسه بقوة على الحقانية في الجدل السلفي - السلفي، فهناك تصادم قوي يصل إلى حد التكفير بين المتخاصمين، ومع ذلك فكل واحد منهم يعزو فهمه ورأيه لمذهب السلف، وهذا يضع أمامنا عائقاً معرفياً في الوصول إلى تحديد دقيق لمفهوم السلفية، فهناك سلفية

---

(7) محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، ط 3 (القاهرة: نهضة مصر، 2006)، ص 207.

(8) ابن القيم الجوزية، **التبيان في أقسام القرآن**، تحقيق عبد الله البطاطي (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 1429هـ/2008م)، ص 68.

(9) شريط مفرغ، سلسلة الهدى والنور (1)، برنامج «الجامع لمؤلفات الألباني»، إعداد موقع: <http://www.islamspirit.com>.

(10) محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، ص 207.

حنبلية، وسلفية أهل الحديث، وسلفية أشعرية، وسلفيات معاصرة تتفرع إلى سلفية ألبانية، وسلفية جامية[١١]، وسلفية إخوانية، وسلفية جهادية.. إلخ وكل سلفية من هؤلاء تنطوي على سمات خاصة تمايزها عن الأخرى، فما هي السلفية التي نروم دراستها؟

إننا قبل أن نبيّن المفهوم الذي نقصده بالتحليل يجب أن نذكّر أننا لا نرى السلفية فرقة دينية إسلامية وكفى، بل نراها أيضاً نسقاً، ونعني به مجموعة قضايا فكرية تنتمي إلى نظام معرفي معين، وهذا النظام يتأسس على جملة من البديهيات والتعريفات والمسلّمات، وهو وإن افتقر إلى البرهنة على أصله التأسيسي إلا أن حقيقته هذه تتشكل مما يتفرع منه استنباطياً[١٢]، أما السلفية التي نود أن نقاربها، فهي التي برزت مع الإمام أحمد بن حنبل، ثم تبلورت كنسق مع ابن تيمية ومدرسته، ثم تفشت نظرياً وعملياً عبر التاريخ، وهذا الانتشار لا نراه إلا في الوثائق التي أبدت ولاءً فكرياً لابن تيمية واستلهمت رؤيته العامة في الجانب النظري[١٣]. ولكن ما علاقة هذا بالنماذج المعرفية للفكر الفلسفي؟

---

(١١) انظر كتاب: **السلفية الجامية/عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**، إعداد مركز مسبار بإشراف تركي الدخيل (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢).

(١٢) خلصنا إلى هذه الفكرة من خلال تتبعنا لما اشتركت فيه مجموعة من المعاجم الفلسفية في تعريف مفهومي النسق والنظام، انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ١٩٨٢)، ج٢، ص٤٧١. انظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧)، ص ٦٤٥ و٦٤٧.

(١٣) هناك الكثير ممن انتهجوا نظر ابن تيمية وتوسلوا بكتاباته في تكريس منظومته الأيديولوجية. وهذا التوسل غالباً جاء ممزوجاً بانبهار وعجز عن النقد التأسيسي الذي يقوم على تفكيك «حقيقة» الخطاب التيمي، وتأسيس خطاب آخر أقوى نظرياً منه. ولهذا حتى النقد الذي وُجّه له من معاصريه كان كفؤاً في المرتبة التناظرية ومن نفس الإطار المرجعي. وفي عصرنا احتشد مجموعة من أهل النظر الفلسفي حول خطاب ابن تيمية واستمدوا قوة نظرية فلسفية من المرجعية الغربية من أجل تبرير القول الفلسفي التيمي، لكن يمكن تقسيم «التيمية» في منظور مشهدنا المعاصر إلى أربعة توجهات: **الأول**: «اليمين التيمي» وهو الذي اختص بالشروحات والملخصات واجترار التيمية بصورتها اللاتاريخية، **الثاني**: «اليسار التيمي» وهو الذي اختص بتوظيف ابن تيمية في مواجهة السلطة والدعوة إلى تغيير الأوضاع القائمة، **الثالث**: «التيمية الجديدة» وهو الذي اختص باستئناف العمل بمنهجية ابن تيمية في تناول مفاهيم العصر أو «عصرنة ابن تيمية». **الرابع**: «ما بعد التيمية» وهو الذي استوعب ابن تيمية ورغب في التحرر من نسقه المعرفي وتجنب اتخاذه سلطة مرجعية ومركزية في الفهم الديني.

إن هذا السؤال يوضح الهدف من بحثنا هذا، وهو الحفر في الرؤية السلفية عبر آلية المقارنة، من أجل استنباط إمكانات نظرية من داخل بنية الوعي السلفي؛ والتي تبيّن لنا مدى اتصاف هذا الوعي بالسمة الفلسفية التي يرفضها في ظاهره، كما أن هذه السمات المُبطّنة في هذا الوعي تكشف لنا إلى أي حد كان للفكر الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي واليوناني عامة، الفاعلية في صياغة هذا الخطاب، وغرضنا من كل هذا هو فتح النسق السلفي على السؤال الفلسفي.

ومنهجنا لا نتوخى منه رد مستجدات الفكر الفلسفي الغربي إلى النسق السلفي، ولا أن نبين أن ابن تيمية تجاوز الحداثيين في حداثتهم(١٤)، وأن له السبق في الكشف عن جهاز مفاهيمي صارم له القدرة على إفحام كل الأنساق الفلسفية الغربية، إن غرضنا كما بيّنا في البداية هو أن نكشف عن أعماق اللاوعي السلفي ونبرز كوامنه الفلسفية، وأن هذا النسق مارس التفلسف بصورته النقدية والوجودية والإبستيمولوجية وأسّسَ فلسفياً للنظام الأخلاقي، واستضمر في داخله أفكاراً فلسفية بعد أن قام بأسلمتها(١٥)، وهذا ما جعلنا نتحدث عن أبعاد الوعي بالنماذج المعرفية.

والنموذج المعرفي كما يُعرّفه عبد الوهاب المسيري هو: «الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني»(١٦)، باعتبار أن النموذج «بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً خاصاً، أو يُنسقها تنسيقاً خاصاً»(١٧). فالعقل كما أفهمه لا يشتغل بصورة سلبية تمتص الجزئيات وتعرضها كما هي، بل فاعليته خصبة وتجاوزية، تحاول أن تتعالى على

---

(١٤) اشتهر بهذا القول أبو يعرب المرزوقي، له كتابات في التناول الفلسفي لنسق ابن تيمية، انظر: **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ولرائد السمهوري في نقد مناولته لابن تيمية كتاب **تهافت أبي يعرب المرزوقي**.

(١٥) انظر موضوع أسلمة الأخلاق اليونانية عند ابن تيمية وابن القيم، في فصل «أخلاقيات السلف وتاريخية القيم» من بحثنا هذا.

(١٦) انظر مادة: (نموذج معرفي)، عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** [برنامج رقمي]

(١٧) المصدر نفسه، مادة: (النموذج).

إطاري الزمان والمكان والواقع في جموديته، لهذا يقول المسيري عن النموذج بوصفه من أبعاد العقل إنه «منفصل إلى حدٍّ ما عن الزمان والمكان»[18]، ولهذا فهو ليس «الحقيقة أو الواقع، وهو لا يوجد جاهزاً في الواقع، وهو ليس وجوداً عيانياً ولكنه ثمرة الملكات الفكرية (المنطقية والتخيلية) للعقل»[19].

والنموذج بمفهومه هذا كامن في كل نسق، والسؤال الفلسفي نفسه يتوخى البلوغ إلى هذه النماذج التي تقوم على التجريد والتصور الكلي للأشياء، والتحرير الذهني لجزئيات الموضوع في صيغ كلية نهائية. لهذا مهما بلغت حرفية وظاهرية الوعي في التمسك بالنصوص، والجمود على الأشياء إلا أن هناك مخزوناً فلسفياً نشطاً يقبع في كل هذا، على الأقل في عمليات التبرير والتأويل والتفسير التي قام عليها النسق السلفي.

وبعد كل ما ذكرناه بقيت لنا إشكالية مهمة نود أن نطرحها في صيغة تساؤلية، هل النسق السلفي نسق جامد بقي على حاله كما ابتكره السلف الصالح والقرون الأولى؟ وهل السلفية استطاعت أن تعبر كل منعرجات التاريخ باجترار المقولات العقدية للسلف أم أن عبورها كان دائماً يتأسس على ترسانة مفاهيمية تستخدمها حتى تعبر؟ وهل يمكن الحديث عن تفكير إبستيمولوجي ديناميكي أمام قول السلف الذي يُعتبر ثابتاً ويستنسخ نفسه من خلال التكرار بالرغم من صيرورة التاريخ وتحولات الزمان الثقافي[20]؟ هذا ما نود أن نناقشه في فصولنا القادمة.

المبحث الأول: الثابت السلفي والتفكير الإبستيمولوجي

تكشف الإبستيمولوجيا أن كل نسق فلسفي له مرجعيته التأسيسية التي يتفرع عنها جملة قضاياه وتصوراته، واشتهرت هذه المسألة بإشكالية الحقيقة، وطرْحها من منظور شكّي ابتدأه التوجه السوفسطائي والشكوكي في الفلسفة

(١٨) المصدر نفسه، نفس المادة.

(١٩) المصدر نفسه، نفس المادة. وانظر أيضاً تعريفات للنموذج في: وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص٦٥٦، وصليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٥٠٨.

(٢٠) انظر مفهوم «الزمان الثقافي،» في: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٣٧.

اليونانية إلى أن بلغ عصرنا هذا مع تيار ما بعد الحداثة الذي يقوم على تفكيك مفهوم الحقيقة والحفر فيه وتأويله عبر هدم فكرة النسقية نفسها[٢١].

والتفكير الإبستيمولوجي وإن كان يروم في تناوله أدوات المعرفة كي يحررها من النزعة الأيديولوجية، وينتقدها في منحاها الإجرائي، إلا أن هذا لا ينفي أن هذا التفكير نفسه يتأسس على مبدأ يعتبره أساسه اليقيني، كما أن الإبستيمولوجيا تفكير دقيق حاول أن يتجرد عن الفلسفة في تفاعلها المطلق مع الأشياء، ويتوجه في منحاه إلى «دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية»[٢٢]. لكن ما علاقة هذا بالثابت السلفي وبما نحن بصدده؟

لقد مهدنا الحديث بكلام عن فلسفة الحقيقة حتى نثبت أن لكل نسق ثباته المعين والمحدد، والنسق السلفي وإن كان ثباته يراه في الفهم المبكر للنصوص الدينية الإسلامية، إلا أنه اشتغل في تطويع المعارف والعلوم حتى تخدم هذا الثبات، وبهذا فنحن لا يهمنا إن كانت عقائده سليمة وصحيحة ومؤسسة منطقياً، بل ما يهمنا هو عملية نقد المبادئ، والفرضيات والنتائج، أي الدراسات الانتقادية التي كان يوجهها للأفهام التي تروم هدم نسقه، ولهذا يمكن اعتبار مجموعة من أعمال ابن تيمية كتابات إبستيمولوجية، وإن اختلفت مع المفهوم المعاصر للإبستيمولوجيا إلا أن هناك اشتراكات واتفاقات في بعض الكليات والقضايا.

ومن بين النماذج المعرفية والقضايا الإبستيمولوجية مسألة التأسيس للنسق، والتي كان ابن تيمية واعياً بها في فصول منثورة في كتاباته، واشتغل فلسفياً بمناولتها، لكننا لن نقدم رأيه قبل أن ننقل جانباً من نشوء الفكرة داخل الفضاء الفلسفي اليوناني.

يلخص الفيلسوف السوفسطائي المعروف «جورجياس» في كتابه

---

(٢١) ابتدأت هذه القضية بمباحث السوفسطائيين مروراً بشكوكية بيرون، إلى أن وصلت في عصر النهضة مع شكوكية مونتاني، وانتهت في أسلوبية نيتشه الشذراتية التي تقوم على نقض مبادئ النسق، ثم تفرعت في الفلسفة الفرنسية مع ميشيل فوكو، وجاك ديريدا، وجيل دولوز، وكان الغرض منها الانفلات من نسقية هيجل وتجاوز منطق الماهية.

(٢٢) صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص ٣٣.

«**اللاوجود**» تصوره الفلسفي في ثلاث قضايا: «**الأولى**: لا يوجد شيء. **الثانية**: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. **الثالثة**: إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس»[٢٣]. هذا النص الذي اقتبسناه لو تتبعنا معانيه في تاريخ الفكر العقدي في الإسلام سنجد أنها انتشرت في التراث العربي الإسلامي واستقرت في المبادئ التأسيسية لعلم الكلام، وقد انتقدها مجموعة من المتكلمين، خصوصاً المعتزلة، ثم الذين أتوا بعدهم، وقد استهل ابن حزم الأندلسي كتابه «**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» بنقد هذه الفكرة، وتقديمه لها ليس اعتباطياً، إنما غرضه أن يؤسس لمفهوم الحقيقة، ويضع رجله على أرضية عقدية.

وابن تيمية كان من الذين تفاعلوا مع هذه الفكرة، لكنه لم يتعامل مع فكرة نقض الحقيقة بالتناول النظري وكفى، بل قدّم حلاً آخر رآه أنجع من الحل الفكري التناظري، يقول: «من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف، لا يُستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية»[٢٤]. وقد ذكر هذا الكلام بعد أن عرّف السفسطة التي يقول عنها إنها «أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحق، وهي لفظة معرّبة من اليونانية، وأصلها «سوفسطا»، أي «حكمة مموّهة»، فلما عرّبت قيل سفسطة.»[٢٥] ويذكر ابن تيمية أنه «لا يُتصوّر أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشعور بها، فإن الإنسان مدني بالطبع[٢٦]، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً»[٢٧].

ولم يقف ابن تيمية عند هذا الحد، بل انقلب تحليله إلى المنهج السيكولوجي مقترحاً بأنه «قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف، فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام، فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس

---

(٢٣) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦)، ص ٦١.

(٢٤) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين** (بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥)، ص ٣٧٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٢٦) تأمل العبارة الأرسطية التي قررها ابن تيمية.

(٢٧) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٧٤.

فيهم من هو جاهل بكل شيء، وفاسد الاعتقاد في كل شيء، وفاسد القصد في كل شيء، بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض، وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم»[٢٨].

هذا جانب من الفهم التأسيسي للحقيقة عند ابن تيمية، حاولنا أن نسهب فيه قليلاً حتى نبيّن كيف تحول من الروح الإبستيمولوجية إلى التحليل النفسي، وهذا التحول لا نقرأ فيه نبوغاً سبق به زمانه، أو أنه تجاوز البراديغم الذي كان منوطاً به تفكيره، إنما نقرأ فيه النشاط الفلسفي الذهني الذي اتسم به النسق السلفي وهو يناظر مخالفيه، ليس في هذه المسألة فقط، بل حتى في مسألتي العلاقة والتغير؛ فما الذي نقصده بهذين المفهومين؟ وما علاقتهما بالنسق السلفي؟

تعتبر ثنائية الفكر والواقع، أو العقل والتجربة، أو الذات والموضوع من أكثر الثنائيات حضوراً في الفكر الفلسفي، فهما يحتلان في كل نسق المنزلة الأولى من حيث التنظير والتحليل والفهم، ويمكن صياغة هذه الثنائية الفلسفية في إشكاليات، أهمها: ما علاقة الفكر بالواقع؟ وهل الفكر ينتمي لبنية غير قابلة للتغير أم أنه يتشكل ويتطور عبر التاريخ؟

لا نظن أننا سنجد لابن تيمية إجابة دقيقة، فنحن لا نذهب مذهب من يرى أن لابن تيمية القدرة على حل معضلات فلسفات الحداثة، خصوصاً أن هذه الإشكاليات هي المدار العام للأنساق الفلسفية الحديثة، كما أن الفلسفة لا تتطلب الإجابات الدقيقة، فالدقة من خواص العلم الإمبيريقي والتجربة، لكننا سنعرض بعض آراء ابن تيمية التي نرى فيها محاولة للاقتراب من أسئلة من هذا النوع.

سننتقي ثلاثة أنساق فلسفية ذهبت في تناول الإشكالية التي طرحناها، وهذه المذاهب هي الوضعية، والجدلية، والبنيوية، وكلها تربط بين مفهومي التغير والعلاقة، لأن الفكر في مناولته للواقع يُدرج إمكانية تغيّر هذا الواقع

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

أو ثباته، فالوضعية ترى أن العقل الإنساني مرّ بثلاث مراحل في تعامله مع الواقع، فهناك المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية، ولكل مرحلة طريقة خاصة في التفكير، إلا أن المرحلة الوضعية تحوّل فيها العقل من السؤال عن أسباب الحوادث وجوهرها وعللها إلى السؤال عن الرابط بين الحوادث والعلاقة بينها. أما الجدلية فقامت على تجاوز مبدأ الهوية الأرسطي، وابتكرت منطقاً ديالكتيكياً يقوم على أن الشيء يكمن في باطنه نقيضه الذي يتحول بسبب الزمن إلى مُركّب. أما البنيوية فسعت إلى نفي الإنسان ووعيه وإرادته للمعرفة، وقالت بالبنية الكامنة في الوعي الكلي الذي يحرّك أفكار الناس وتصوراتهم، لهذا فهي لا تقول بالتغير كما ذهبت الجدلية والوضعية، بل ترفض مفهوم الزمن رفضاً مطلقاً.

هذا الذي ذكرناه عن هذه المذاهب لا نتوخى منه أن يكون إطاراً مرجعياً نحكم من خلاله على منهجية التفكير عند ابن تيمية، أو أن نبحث عن رابط بينهما، إنما هو تلخيص لجواب الأنساق الفلسفية على الإشكالية التي طرحناها، أحببنا أن نضعه هنا فقط كي نوضح جانباً من التفكير الفلسفي المعاصر من أجل التذكير، حتى لا يغلبنا هوى ابن تيمية، فننسى أن هناك فكراً فلسفياً حديثاً.

اشتهر ابن تيمية بعبارة منطقية فلسفية كررها كثيراً في كتاباته، وأغلب من تناول فكره من الناحية الفلسفية يتحدث عن هذا المبدأ، وهذه العبارة هي «الكليات في الأذهان وليست في الأعيان»، وهذا النموذج المعرفي الفلسفي نقرأ فيه ثنائية الفكر والواقع التي تفيد أن الكلي ومترادفاته الفلسفية لا وجود له في عالم الخارج أي الواقع، إنما وجوده في فكر الإنسان، ونفهم من ابن تيمية أنه إذا وُجِد الكلّي في الخارج فسيكون بخلاف الجزئي الذي يعكس معناه في الواقع، فوجود مفهوم الإنسان خارج الذهن يعني أنه ليس بشخص معين أو شيء جزئي، يقول: «وأما العقليات الكلّية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان»[٢٩]، ويقول أيضاً: «والمطلق

---

(٢٩) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ٢ (الرياض: جامعة محمد بن سعود، ١٩٩١)، ج ٦، ص ٣٢.

إنما يكون مطلقاً في الأذهان لا في الأعيان»[٣٠]، وحتى على مستوى الوجود اللغوي يذكر أن «اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد الا مقدراً في الأذهان لا موجوداً في الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد الا مقدراً في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد»[٣١].

هذه المطارحات النظرية حول فلسفة الكلي لم نقدمها إلا كي نكشف من خلالها عن آلية من آليات الفكر الفلسفي التي تخالف مطلقاً طبيعة اللغة السلفية، وإنما هي محسوبة على اللغة الفلسفية، وقد عرفت فلسفة العصر الوسيط الأوروبية في بداياتها نقاشاً شهيراً حول نفس هذا المفهوم خاضه المذهب الاسماني[٣٢]. يقارن حسن حنفي ـ بين الفيلسوف روسلان مؤسس المذهب الاسمي وابن تيمية ـ في كتابه «**مقدمة في علم الاستغراب**» يقول: «روسلان أحد مؤسسي المذهب الإسمي [Nominalism] لحل مشكلة الكليات، فالتصورات لديه أسماء وألقاب، مجرد ذبذبات في الهواء، ولا يوجد في الواقع إلا الأشياء الحسية، ثم طبّق الإسمية في العقائد (...) ويشبه نقده للكليات نقد ابن تيمية لها في تراثنا..»[٣٣].

هذا جانب من الفهم الفلسفي المبطّن في ثنايا النسق السلفي، ومن خلال ما ذكرناه نود أن نلفت الانتباه إلى نقطة مهمة، وهي أن النسق السلفي وإن كان يؤسس فلسفياً لبديهياته، فإنه لا يمانع في أن يوظف المنهج نفسه في الهدم والبناء معاً، فما يوظفه في هدم بديهيات خصمه قد يتبناه في بناء نسقه، فقد مرّ معنا نص لابن تيمية يحلل فيه المذهب السوفسطائي لغوياً وينتقد مبادئه ويقترح حلولاً للتخلص منه، إلا أننا وقفنا على نص مهم لعلي سامي النشار ـ الذي يلقب ابن تيمية بمفكر السلف ـ يقول فيه: «أما المقام

---

(٣٠) ابن تيمية، **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق إبراهيم سعيداي (الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٥)، ص ٤٣.

(٣١) ابن تيمية، **الإيمان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ص ٩٦.

(٣٢) انظر: فصل «مشكلة الكليات،» في: عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ط ٣ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ص ٦١ ـ ٦٤.

(٣٣) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٢)، ص ١٤٣.

السالب[٣٤] فوجّه ابن تيمية نحو نقده إحدى عشرة حجة استمدها من الشكاك اليونانيين من ناحية، ومن السوفسطائيين من ناحية، وليس فيها فيما يُرجِّح أي إبداع، بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحياناً، وفي عبارتهم أحياناً أخرى»[٣٥].

أمام هذه المباطنة الفلسفية نود أن ننتقل إلى مباطنة أخرى، وهي الهرمنيوطيقا من أجل نقض الهرمنيوطيقا وهذا ما سنراه في الفصل القادم!

المبحث الثاني: القراءة السلفية وإشكالات الهرمنيوطيقا

القراءة عبر آلية التأويل تمثل وجهاً من وجوه النسق السلفي، فقد اشتهر المنهج السلفي بأنه يوظف الفهم الحرفي للنص، وأنه يحاول أن يؤسس علاقة الدال والمدلول على أرضية الوضوح، والإخلاص التام للدلالة التي ارتضاها السلف، فهي أحكم وأسلم في نظرهم، ولهذا نجد أن الفكر السلفي يرتبط بالدال محاولاً رد معناه إلى الأصل، فهو يرفض أن يلحق المدلول تطور معنوي، أو تحول تاريخي، أو عزوه إلى معنى مفترض يتم تبريره عبر إبراز وجه مشترك بينه وبين هذا المدلول، لهذا كان النسق السلفي في قراءته يقوم على ما اشتهر به من «ذم التأويل» و«بطلان المجاز».

ونحن هنا نود أن نبين كما بينا في الأبواب السابقة أن شهرة هذا النسق بأنه حرفي نَصِّي ليست صحيحة، وأنه مارس التأويل وابتكر معانيه المفترضة، واجترح الدلالات التي طوّعها كي تتماشى مع بديهياته، لهذا فممارساته الهرمنيوطيقية خضعت لصيرورة المدلولات، ونهضت بما تنهض به الفهوم الإنسانية من استحداث دلالات تنتمي لمسلماته الأولى، أي التبرير للمبادئ العقدية التأسيسية.

ولكننا قبل أن نعرّج على ذلك نود أن نوضح ما نقصده بالهرمنيوطيقا، فـ«لفظة هرمنيوطيقا herméneutique مشتقة من اليونانية hermeneia، أي فن

---

(٣٤) يقصد بالمقام السالب المبدأ المنطقي الذي يقوم على أن «التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد».

(٣٥) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط ٣ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٨٨.

التأويل، ويتعلق استعمالها بعدة مستويات: فهي تحدد أحياناً منهجاً معيناً أو بالأحرى صنفاً من المناهج يستمد نموذجه من المسار المميز لتفسير النصوص الدينية، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص (...)، وهذا المنهج يبدو مناسباً حين يكون الموضوع متمثلاً في إبراز معنى مفترض ولكنه غير معطى على نحو مباشر»[٣٦]، كما أنها «مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها»[٣٧] وقد حاول أن يحددها طه عبد الرحمن بأنها «عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص»[٣٨].

وقد عرف المفهوم تحولاً وتطوراً عبر تاريخه، وتنوعت موضوعاته من جزئيات معينة إلى مختلف الظواهر الإنسانية، وهو يتقاطع كثيراً مع اللسانيات والتداوليات والسيميائيات، بوصفها مناهج وعلوماً تدرس الرموز الثقافية كأنماط إدراكية تميز الظاهرة الإنسانية، إلا أن ما يهمنا في ذلك ما ذكره صاحب «**مقدمة في الهرمنيوطيقا**» من أنها مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها.

من خلال هذه المقاربات التعريفية يتبين أن الهرمنيوطيقا تتناول كيفية تفسير النصوص، وهذه الكيفية تُعتبر آلية من آليات النسق السلفي، فقد كتب الشيخ عبد الرحمن السعدي كتاباً عَنْونه بـ«**القواعد الحسان في تفسير القرآن**»[٣٩]، ومن يتتبع فصول هذا الكتاب يتبين له بوضوح أنها آليات هرمنيوطيقية في التعامل مع النص القرآني، ونحن لا نود أن نأتي على الكتاب كله حتى نكشف الوجه التأويلي لكل قاعدة، لكن ما يهمنا من ذلك هو إبراز مثال واحد يتعلق بالقاعدة الحادية عشرة من قواعده الحسان، ويَسِمها الشيخ بـ«دلالة التضمن والمطابقة والالتزام».

---

(٣٦) نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ٥.

(٣٧) دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ص ١٥.

(٣٨) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٣٨.

(٣٩) ابن عثيمين، **شرح القواعد الحسان في تفسير القرآن للسعدي** (القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٢)، ص ٣٣.

ولا يخفى على أحد أن هذا الثالوث المفهومي إنما استقاه الشيخ من حقل المنطق، وتوسّل به كأداة تُعين المفسّر في الكشف عن علاقة الدال القرآني بالمدلول الخارجي، ونفس الآلية وظفها الشيخ محمد بن صالح العثيمين في الكشف عن دلالة أسماء الله تعالى، يقول «دلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام»[٤٠]. وهي توظيفات وإن ادعت إجرائية هذه الآليات ونجاعتها في تحصيل الفهوم العلمية إلا أننا نراها آليات تأويلية تنبثق عن المستوى المفهومي للقارئ، وهذا ما تقول به الهرمنيوطيقا، لكن لنترك جانباً آلية التأويل، ونتناول التأويل نفسه.

اختلف كثير من المفسرين والمتكلمين في تعريف التأويل، خصوصاً أنه يتباين من مجال إلى آخر، فهو في مجال التفسير غيره في مجال علم الكلام[٤١]، وقد قاربه الزركشي من داخل حقل علوم القرآن، وقال في تعريفه إنه «صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني»[٤٢]، أي إن هناك منهجاً تطابقياً يتعامل مع المعنى بطريق مباشر، وهناك منهج يشتغل بالمنطق الاحتمالي ويتعامل مع الآية من خلال الحفر عن معان مفترضة لها، لكن هل التأويل في عمقه ـ الذي هو بحث عن معان محتملة للنص ـ يُعتبر عنصراً داخل النسق السلفي أم هو عنصر خارجه فرضته آلية التمركز حول الدال؟[٤٣].

وهذه الإشكالية حتى لو تناولناها بالإجابة، فهي لا يمكن أن تزيد على ما نود إثباته، إلا أنها تظل محل اختلاف كبير بين النسق السلفي ومعارضه،

---

(٤٠) ابن عثيمين، **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى** (الإسكندرية: دار البصيرة، [د. ت.])، ص ١٥.

(٤١) محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان**، تحقيق هاني الحاج (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٧.

(٤٢) بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق يوسف مرعشلي [وآخرون] (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٢٧٦.

(٤٣) اشتهر عن الفكر السلفي أنه يجمد على حرفية النص، ويعطي للدال الأولوية على المدلول، وهذا يجعله يقترب من تفكيكية الفيلسوف جاك دريدا الذي كرّس جلّ أعماله لنقض التمركز حول المدلول في الفكر الفلسفي الغربي، وبهذا يكرّس الفكر السلفي لموت المعنى. ولكن هذا فقط مما اشتهر عنه! انظر مادة: (التفكيك) في: طوني بينيت [وآخرون]، **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٢٠٥، وفي عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**.

لكن أهم ما نود أن نتطرق إليه هو الممارسة الهرمنيوطيقية التي تجلت بوضوح في عمل ابن القيم المشهور بـ«**الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**»[٤٤]، وهذا الكتاب لا يمكن أن يختلف معنا أحد في أنه نشاط ذهني فلسفي تناول التأويل من وجوه متعددة، وقلّبه في منظورات مفهومية مختلفة.

وقد قسّم المؤلف الكتاب إلى فصول أغلبها في محاولة نقض التأويل العقلي، ولكن ابن القيم لم يتفطن إلى أنه بعمله هذا كان يمارس فعلاً هرمنيوطيقا يتعلق بوجوه تحصيل فهم النص القرآني، أي تحرير فلسفي للتأويل. ونكتفي بذكر بعض هذه الفصول تباعاً بعناوينها: (الفصل الأول: في معرفة حقيقة التأويل ومسماه لغة واصطلاحاً. الفصل الثاني: انقسام التأويل إلى صحيح وباطل. الفصل الثالث: في أن التأويل إخبار عن مراد المتكلم لا إنشاء. الفصل الرابع: في الفرق بين تأويل الخبر وتأويل الطلب. الفصل الخامس: في الفرق بين تأويل التحريف وتأويل التفسير، وأن الأول ممتنع وقوعه في الخبر والطلب، والثاني يقع فيهما. الفصل السادس: في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ. الفصل السابع: في إلزامهم بالمعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه. الفصل الثامن: في بيان خطئهم في فهمهم من النصوص المعاني الباطلة التي تأولوها لأجلها فجمعوا بين التشبيه والتعطيل... إلخ).

يتبين لنا من خلال ما عرضناه أن السائد في الفكر السلفي، وما يعلو على سطح المشهد، بخلاف ما يبطنه هذا الفكر ويشكّل شرايين الحياة فيه، فابن القيم كما لاحظنا من خلال عناوين الفصول التي عرضناها لم يمارس فهم النص، إنما مارس ما يسميه الفيلسوف الهرمنيوطيقي المعروف هانز جورج غادامير بـ«فهم الفهم»[٤٥].

هناك إشارة أخرى نود أن نلفت النظر إليها، وهي أن «الهرمنيوطيقا

---

(٤٤) ابن قيم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، دراسة وتحقيق علي الدخيل (الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

(٤٥) انظر: فصل «هانز جورج غادامير،» في: نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، ص ٥٤.

بصفة أساسية منهج وليست نظرية أنطولوجية أو ميتافيزيقية، فهي تفترض أن كل المعرفة سياقية»[٤٦]. وهذا التعبير وإن كان يربط الهرمنيوطيقا بفلسفة السياق بصورة شمولية تتجاوز النص إلى المعرفة، إلا أن هناك نصاً لابن القيم يدخل في هذا الوعي بالسياق يقول: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»[٤٧]. وهذا التفريع الفلسفي لمفهوم السياق لا يدل إلا على الوعي الهرمنيوطيقي.

ظهر لنا إذن أن القول السلفي ينتمي لأسلوب نقض التأويل بالتأويل، ويستخدم في ذلك نفس آليات أهل التأويل أو المؤولة، لأن متلقي النص في نظرنا مهما بلغ حياده لا يمكن أن يتجرد عن التأويل، وإلا كيف نفسّر اختلاف الأفهام وتصادم القراءات؟ ودراستنا هذه لا يسعها أن تفصّل كل التفصيل في هذا الباب، فلنترك هذا الباب ونقبل على الوعي الأنطولوجي، فهذا الأخير له تقاطعات مع الهرمنيوطيقا، لاسيما عند مارتن هيدغر.

المبحث الثالث: الأنطولوجيا السلفية وفلسفة الوجود

الوعي الوجودي بالذات وحضورها في العالم من أهم تجليات الفكر الفلسفي، هذا إن لم نُرجع هذا الوعي أو هذا القلق الأنطولوجي إلى عمق العقل الفلسفي، ونقول: إن الفلسفة ما هي إلا التأمل الجوّاني في الوجود ـ في ـ العالم، والبحث عن حقيقة الوجود والموجود، وإدراك الفرد لذاته المتناهية في اللامتناهي، وفهم مصدره ومصيره، وشعوره بالحرية في قبضة الضرورة، لذلك كان هذا الضرب من التفلسف مزيج من الدهشة والانهمام الوجودي.

وإذا كنا انتقينا اسم «أنطولوجيا» لفقرتنا هذه، فليس قصدنا منها

---

(٤٦) توماس آر فلين، **الوجودية: مقدمة قصيرة**، فصل «علم التأويل (الهرمنيوطيقا)»، ترجمة مروة عبد السلام (القاهرة: كلمات للنشر والتوزيع، نسخة الكترونية) (ص١١٧).

(٤٧) ابن القيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، تحقيق سيد عمران وعامر صلاح (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢)، ج ٣، ص ٧٨٩.

«الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى علم الموجود من حيث هو موجود»[٤٨]. أي البحث الميتافيزيقي في الأشياء، وتعليل الأحداث الوجودية فيما يظهر للوعي وما يغيب عنه. بل قصدنا هو «أنطولوجية» ontologism أي النسبة إلى الوجود، وهو وعي يوصف بكونه «فلسفة دينية ذات اتجاه عقلاني»[٤٩].

وهذه الفلسفة لا تنتمي لديانة من ديانات العالم، وإنما تنبثق من الحس الديني الذي يجعل الإنسان يتساءل بقلق عن وجوده، ويود معرفة معناه والغاية منه، فالوجودية وإن كانت تنقسم إلى قسمين مشهورين[٥٠] وهما: الوجودية الدينية والوجودية الملحدة، إلا أنها ظلت موغلة في استبطان الوعي الوجداني، وتنبع من كل ما يمت للانهمام الوجودي بصلة، لهذا نجد الوعي الوجودي يظل إنسانياً في عمقه حتى لو اختلفت أديان من يحمله[٥١]، ففي اليهودية نجد القضايا التي ناقشها مارتن بوبر، وجوشوا هيشيل هي نفسها القضايا التي ناقشها كارل ياسبرز وجابرييل مارسيل المسيحيان، وهي التي حاول أن يقرأها عبد الرحمن بدوي في التصوف الإسلامي[٥٢].

وإذا كان التصوف شكلاً من أشكال الوعي الوجودي[٥٣]، فلا شك أن النسق السلفي تفاعل مع هذا المجال، واشتهر بنقده له ونقضه، ونحن لا نود أن نخوض فيما تناوله ابن تيمية وابن القيم وشبكتهما المعرفية من نقاش ومطارحات مع التصوف في تجلياته الفلسفية، بل ما يخصنا هو تسليط الضوء على جوانب من الوعي الصوفي المُبطّن في هذا النسق.

---

(٤٨) وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص ١١٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٥٠) يرفض حسن حنفي هذا التقسيم بحجة أن الوجودية الملحدة دافعت عن الإنسان والعالم الثالث ضد الاستعمار، بينما الوجودية المؤمنة أيدت الاستعمار، ولهذا يجب إعادة النظر في هذا التقسيم، انظر: حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٠)، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٥١) انظر فصل «الوجودية المستقلة» في: حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص ٣٧٩.

(٥٢) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب: أبي حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية** (القاهرة: مطبعة فؤاد، ١٩٥٠).

(٥٣) انظر فصل «العرفان» من كتاب: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥. يقول محمد عابد الجابري عن العرفان أي التصوف إنه: «موقف من العالم، موقف نفسي وفكري و«وجودي»».

نعرف أن لابن تيمية كتابات أفردها في نقد التصوف والرد على الصوفية، وقد اشتهرت هذه الكتابات بأنها نفي مطلق للتصوف، خصوصاً أن شيخ الإسلام كفّر مجموعة منهم[٥٤]، لكن هل كان لابن تيمية وتلميذه قلق أنطولوجي ووعي صوفي بالقضايا الوجودية؟ هل مارس التأمل العرفاني في الوجود والماهية؟ في الزمان والمكان؟ في حرية الذات وتحققها وموتها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه باقتضاب.

من المعلوم أن فكرة الفيلسوف جان بول سارتر الأساسية ومبدأه الرئيس فيما يخص فلسفته الوجودية أنه يذكر أن «**الوجود يسبق الماهية**»[٥٥]، أي أن الإنسان أول ما يوجد لا يكون شيئاً، ويوصف بأنه غير قابل للتصور والتحديد، ثم بعد أن يوجد تتشكل ماهيته وحقيقته، وهذه الفكرة وإن كانت نقداً للمبدأ الذي يقول بأن صورة الإنسان هي فكرة في عقل الله، إلا أن هذا لن يقتضي منا أن نناقش فكرة القدر وعلم الله، بل ما يهمنا من كل ذلك هو أن نعرج على جانب من هذا التصور في النسق السلفي.

نعلم أن ثنائية الوجود والماهية أخذت كثيراً من ابن تيمية في كتاباته[٥٦]، وقد قلّبها في وعيه بأشكال عقلية ووجدانية مختلفة ما بين الفهم والاستيعاب والذوق والنقد الفلسفي، لكننا لا نريد أن نتوغل في تحليلات ابن تيمية التركيبية والتفصيلية حتى لا نطيل، بل سنذهب إلى ابن قيم الجوزية ونستمع إلى ما يقوله في خلاصة أشبه بفصل الخطاب، يقول: «وقد تكلم في الوجود الفلاسفة والمتكلمون والاتحادية بما هو أبعد شيء عن الصواب: هل وجود الشيء عين ماهيته أو غير ماهيته أو وجود القديم نفس ماهيته أو وجود الحادث زائد على ماهيته؟ وكل هذه الأقوال خطأ، وأصحابها كخابط عشواء. والتحقيق أن **الوجود والماهية** إن أخذا ذهنيين فالوجود الذهني عين

---

(٥٤) يعتبر عفيف الدين التلمساني من الصوفية الذين كفّرهم ابن تيمية، ومن عجائب الصدف أن هذا الصوفي شرح كتاب «**منازل السائرين**» للهروي، وقد شرح هذا الكتاب ابن قيم الجوزية، فأخذ الشرح كله عن عفيف الدين، وقد قارنت بين الكتابين، فوجدت ابن القيم نقل جل الكتاب، انظر: عفيف الدين التلمساني، **شرح منازل السائرين**، أعده للنشر عبد الحفيظ منصور (تونس: دار تركي للنشر، ١٩٨٩)، وابن القيم الجوزية، **مدارج السالكين** (بيروت، دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(٥٥) جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة عبد المنعم حفني (القاهرة: الدار المصرية، ١٩٦٤)، ص ١٤.

(٥٦) انظر: ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ١٠٦، وفي أغلب كتاباته يذكر هذه المسألة.

الماهية الذهنية، وكذلك إن أخذا خارجيين اتحدا أيضاً، فليس في الخارج وجود زائد على الماهية الخارجية بحيث يكون كالثوب المشتمل على البدن، هذا خيال محض؛ وكذلك حصول الماهية في الذهن هو عين وجودها، فليس في الذهن ماهية ووجود متغايران، بل إن أخذ أحدهما ذهنياً والآخر خارجياً فأحدهما غير الآخر»[٥٧].

هل تحليل ابن القيم هذا نحسبه وجودياً أم هو مجرد كلام ثيولوجي؟! لا يهمنا إن كان يتعلق بالذات الإلهية أو الذات الإنسانية، فشيخه ابن تيمية ابتكر آلية مفهومية أطلق عليها «المشابهة» ويقصد بها أن هناك تشابهاً بين صفات الله وصفات الإنسان واشتراكاً في بعض الوجوه[٥٨]. وذلك كي يفرّق بين المماثلة التي تعني التساوي من كل وجه، والمشابهة التي لا تعني إلا الاشتراك في بعض الوجوه. وهذا في نظرنا محاولة من ابن تيمية في «الأنسنة».

لنعد إلى المفاهيم الوجودية ونتأمل الزمان، فهذا الأخير شهد عبر تاريخ الفلسفة نقاشاً واسعاً، وما من فيلسوف شيّد نسقه إلا وتجد لمفهوم الزمان مكانة مهمة فيه، إلا أن تصور هذا المفهوم يختلف من نسق إلى آخر وليس من فيلسوف إلى آخر، فالزمن عند إيمانويل كانط قد يفهمه أرنست كاسيرر فهماً كانطياً، لكن الزمن في الكانطية ليس هو الذي في الوجودية، فهذه الأخيرة قلّبته في الوجدان أكثر من تقليبه في الأذهان[٥٩].

جاء في كتاب «**مدارج السالكين**»[٦٠] لابن القيم في شرحه لمنزلة الوقت، وهو يوضح علاقة الصوفي بالزمان، يقول: «إذا شهد استغراق وقته

---

(٥٧) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج ٣، ص ٤٣١.

(٥٨) انظر: ابن تيمية، **نقض تأسيس الجهمية**، تصحيح محمد بن عبد الرحمن قاسم، [مؤسسة قرطبة]، (٢/ ٣٨٠).

(٥٩) انظر نقد مارتن هيدجر لإطاري الزمان والمكان عند كانط، في فصل الوجود البشري والعالم: ٥ ـ «الزمان والمكان» من كتاب جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة؛ ٥٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ١٣٨.

(٦٠) يقول يوسف القرضاوي عن هذا الكتاب: «مدارج السالكين شرح منازل السائرين في ثلاثة مجلدات وفيه وَزّن علوم القوم بميزان الكتاب والسنة». قلت: وهذا هو التعبير الشائع عن عملية ابتلاع النسق السلفي لمجال معرفي ما. انظر: يوسف القرضاوي، **ثقافة الداعية**، ط ١٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤)، ص ٨٣.

الحاضر في ماهية الزمان فقد استغرق الزمان رسم الوقت إلى ما هو جزء يسير جداً من أجزائه، وانغمر فيه كما تنغمر القطرة في البحر، ثم إن الزمان **المحدود الطرفين** يستغرق رسمه في وجود الدهر، وهو ما بين الأزل والأبد، ثم إن الدهر يستغرق رسمه في دوام الرب (ﷻ)، وذلك الدوام هو صفة الرب، فهناك يضمحل الدهر والزمان والوقت، ولا يبقى له نسبة إلى دوام الرب (ﷻ) البتة، فاضمحل الزمان والدهر والوقت في الدوام الإلهي»[٦١].

هذا التحليل الوجودي من ابن القيم لا يمكن قراءته إلا تحت ضوء عبارة مهمة ذكرها توماس آرفلين في كتابه «**الوجودية، مقدمة قصيرة جداً**» يقول فيها: إن الزمن هو «المفهوم الذي يطلق عليه الوجوديون اسم «الوقتية الوجدانية»»[٦٢]، وأنه ـ يعني هذا المفهوم ـ يضيف «بعداً كيفياً وذاتياً لظاهرة الوعي بالزمن»[٦٣] ثم ينتهي المؤلف إلى أن للزمن في الوعي الوجودي «قيمة ومعنى كل بُعد وقتي من الزمن المُعاش مرتبطان بمواقفنا واختياراتنا»[٦٤].

هذا الوعي بالزمن ينتج عنه وعي آخر يطلق عليه الوجوديون «التناهي»[٦٥]،وهو ما يحدد موقفهم الفلسفي من الموت، وقد رأى جملة من الفلاسفة أن الوجودية لا تهتم إلا بمواطن الضعف الإنساني بدلاً من قوته، فحقلها الدلالي مترع بكل ما هو سلبي في الإنسان، فهناك الهم، والغم، والغثيان، والقلق، والذنب، والاغتراب، وكلها تجليات لمفهوم أكبر هو الموت الذي يعتبر الوجه الأساسي للعدم.

وبالرغم من أن هناك تفسيرات فلسفية متعددة للموت إلا أن هناك فرقاً بين تفسيره وبين مكابدة وعيه، فالوجوديون يقولون: «إن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، ليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو

---

(٦١) ابن القيم، **مدارج السالكين**، ج ٣، ١٠٤٢، وتأمل منزلة الوقت.

(٦٢) توماس آرفلين، **الوجودية: مقدمة قصيرة جداً**، ترجمة مروة عبد السلام (القاهرة: كلمات للنشر والتوزيع، نسخة إلكترونية)، ص ١٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٦٥) انظر فصل «التناهي والذنب» من كتاب: ماكوري، **الوجودية**، ص٢٧٣.

يتغلغل كثيراً داخل القصة نفسها»[٦٦]، فهل نفهم من هذا أننا سنأتي على ذكر الآيات والأحاديث التي تذكرنا بهاذم اللذات؟ لا أظن أننا سنفعل ذلك، لكن هل نحتاج أصلاً أن ندلل على أن النسق السلفي يعطي للوعي بالموت قيمة الديمومة في الحياة؟ وهذا السؤال يجعلنا نحيل على الاستشكالات التي طرحها ابن القيم في كتابه «**الروح**»[٦٧]، وإذا كان في إشكالاته معنى فإنما هو الذي يرتبط بالوعي الوجودي، لهذا فسؤال الوجودية لا يتناول حقيقة الموت بل لماذا نطرح سؤال الموت؟!

والموت لا تطرحه الوجودية إلا من أجل الحياة كما ذكرنا، ومن أجل تحقق الذات، والكشف عن اغترابها، فإذا كان الوجود من أجل الموت كما يذكر مارتن هيدغر، وأن الإنسان ملقى به في العالم، فمن «الضروري التركيز على الفرد حتى يتحرر من الحشد لكي يحقق ذاته كاملة»[٦٨]. فالذات هنا تتحرر من خلال انفصالها عن رسومات الحشد وأوضاعهم، ومطلوبها يكمن في ذلك، يقول ابن القيم: «الوصول إلى المطلوب موقوف على هجر العوائد وقطع العوائق، فالعوائد السكون إلى الدعة والراحة وما ألفه الناس واعتادوه من الرسوم والأوضاع»[٦٩].

هذه بعض الشذرات الوجودية السلفية التي حاولنا مناقشتها وطرحها تحت ضوء الوعي الفلسفي الوجودي، وكما يتبين فنحن هنا لم نرد الفكرة الوجودية الفلسفية الغربية للنسق السلفي وننسب إبداعها له، ولا نحن قابلنا بينهما مقابلة تماثلية، إنما هدفنا تبيان جملة من الهموم الوجودية في الفكر السلفي، كما أننا نعلم أن الدائرة الوجودية ليست مغلقة مطلقاً ولا تقبل إلا الوعي الذي ينتمي لعصرها، أو أنها حققت قطيعة تامة مع كل ما يمت للفكر الديني بصلة، أو أنها تنحو منحى العدمية وإعلان العبثية والتشاؤمية المفرطة من الحياة، فكل ذلك يقول عنه صاحب كتاب «**الوجودية**» إنه: «لم يصل

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(٦٧) انظر فصول كتاب ابن قيم الجوزية، **الروح** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨) والتي جاءت كلها بصيغة استشكالية!

(٦٨) ماكوري، المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٦٩) ابن القيم، **الفوائد**، تحقيق مصطفى العدوي (القاهرة: دار ابن رجب، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ١٩٤.

أحد من الوجوديين فيما يبدو حتى أشدهم تطرفاً إلى نظرية عدمية أو عبث مطبق»[٧٠].

من خلال ما ذكرناه من تحقق الذات نجد سؤالاً بديهياً يتفرع عن هذا الموضوع وهو سؤال الأخلاق، فالوعي الوجودي في جانبه العرفاني يطرح على الذات سؤالاً كيف تسلك؟ وما العمل؟ وهل النسق السلفي استبطن أيضاً نظراً فلسفياً وهو يشيد أكثر الموضوعات حساسية في الدين، وهو الأخلاق؟ . . هذا ما سنناقشه في المبحث القادم.

المبحث الرابع: أخلاقيات السلف ومشكلة تاريخية القيم

تحمل عبارة أخلاقيات السلف ومشكلة تاريخية القيم دلالات متعددة، خصوصاً إذا علمنا أن النسق السلفي يتأسس على ما هو ثابت في حقبة القرون الهجرية الأولى، ويستنسخ نفسه في الحقب التالية بالرغم من صيرورة الزمان، وتطور التاريخ، وتغير الواقع. وهذا ما يبدو في الظاهر والشائع، فهل النسق السلفي حافظ في ارتكازه الأخلاقي على القرون الأولى؟ هل أخلص في محاكاته الصارمة لهذه الحقبة وأهلها الصالحين أم أنه تطور مع التاريخ وتحول مع تقلبات الزمن الأخلاقي[٧١] أم أنه توسّل بالموروث الفلسفي حتى يبني كلياته الأخلاقية على الدقة، وفي نفس الوقت يجعلها تتعالى على التاريخ؟

يفيد مفهوم الخُلُق جملة من المعاني، منها العادة، والسجية، والطبع، وغيرها، كما أنه اشتهر في التراث العربي الإسلامي[٧٢] بأنه «حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا رَويّة»[٧٣]، وهذا التعريف اشتهر به

---

(٧٠) ماكوري، المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٧١) جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، أن «الأخلاق النسبية هي مجموعة قواعد السلوك المقررة في زمن معين لمجتمع معين»، ج١، ص ٥٠، ونحن ذكرنا مفهوم الزمن الأخلاقي بناء على هذا الفهم.

(٧٢) انظر فصل «التقريب التداولي لعلم الأخلاق اليوناني»، في: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٣٨١.

(٧٣) أبو علي أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٢٥.

جالينوس في كتابه **الأخلاق**[٧٤]، وتفشى في الممارسة الفلسفية الإسلامية، وأخذ به أغلب من اشتغلوا بهذا الفن. والفكر الأخلاقي تفرّع إلى أنماط معرفية مختلفة[٧٥]، فهناك الأخلاق المطلقة والنسبية، والأخلاق النهائية والمؤقتة، وأخلاق المواقف، والأخلاق الساكنة أو المغلقة، وكلها مفاهيم فلسفية تتناول النظام الأخلاقي من زوايا نظرية مختلفة.

والقرون الأولى التي تعتبر المرجعية الثابتة للفكر السلفي لم تستند في تخلّقها إلا على فهمها للنصوص الأخلاقية المبثوتة في القرآن والسنة، وهذا الاستناد عليه مدار النسق السلفي، فهو يعتبر فكرة الرجوع إلى السلف الصالح والتحلي بأخلاقهم من مبادئه المقدّسة، وإن لم تكن لهذه الأخلاقيات نظم معرفية معينة تؤسس لمبادئها وكلياتها، أي إن السلف الصالح لم يعرف التفكير الفلسفي والتنظير العلمي للتخلق، وهذه من أهم الثغرات التي ورثها الخلف، لاسيما أن هذا الخلف تصادم مع أنساق فلسفية كبرى اتسمت باستخدام المناهج العقلية وأدوات الحِجَاج وآليات التناظر المفاهيمي.

ونحن لا نستبعد أن السبب في نفور الإمام أحمد بن حنبل من المناظرات العقلية والاكتفاء بإحالته على النصوص، لم يكن سببه تقديس فكرة «الإحالة على النص الديني»، بقدر ما كان سببه هذه الثغرة التي نتجت عن الفراغ التنظيري في باب الأخلاق وأبواب أخرى، وهذا ما جعل من النسق السلفي أن يتدارك الموقف، ويجرّد مطولات الفلسفة لا من أجل تبنّي مفاهيمها الأخلاقية، بل من أجل نقدها وتقويمها بأفهام السلف، لكن هذا التقويم والتقييم لم يكن واعياً كل الوعي بالمساحة التي تفصل السلف عن الموروث الفلسفي. لهذا برز في سطح النسق السلفي نقداً لهذا الموروث، لكن في باطنه تأثّر وتشرّبَ بأهم نظرياته[٧٦].

---

(٧٤) انظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٢٨٠.

(٧٥) انظر هذه الأنماط في: صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص ٥٠.

(٧٦) انظر بعض الانتقادات التي وجهها ابن تيمية للموروث الأخلاقي الفلسفي، **نقض تأسيس الجهمية**، ج١، ص ٣٧٣، **والصفدية** (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ص ٣٦٧، **والرد على المنطقيين**، ص ١٨٠.

ذكر محمد عابد الجابري أن الموروث الفلسفي الأخلاقي اليوناني كرّس لقيمة السعادة، سواء في جانبه الفلسفي مع سقراط[٧٧] وأفلاطون[٧٨] وأرسطو[٧٩]، أو في الجانب الطبي مع أبقراط وجالينوس[٨٠]، وقد ذكر أن هذا الموروث وجد له حضوراً قوياً في التراث العربي الإسلامي، خصوصاً في النظرية النفسية الأفلاطونية حول النفوس الثلاثة الغضبية والشهوانية والعاقلة، ونظرية أرسطو في أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، ونظرية الأمزجة عند جالينوس.

ومن يطّلع على كتاب «**العقل الأخلاقي العربي**» سيتساءل عن مكان للنسق السلفي ونظريته الأخلاقية في هذا الكتاب، لكن مناولة الجابري كانت مختلفة تمام الاختلاف عما نفهمه ونحلّله ونرومه في دراستنا هذه، فقد قام الجابري بتحليل التراث الأخلاقي العربي الإسلامي وردّه إلى موروثات خمسة: يونانية، وفارسية، وعربية، وصوفية، وإسلامية، وقال: إن كل موروث من هذه الموروثات يكرّس لقيمة مركزية معينة، فالموروث اليوناني قيمته المركزية: السعادة، والفارسي: الطاعة، والعربي: المروءة، والإسلامي: المصلحة، ثم أدرج صاحب «**نقد العقل العربي**» ابن تيمية بكتابه «**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**» ضمن الموروث الأخير، ثم ذكر بعد ذلك أن رسالته هذه «لا تلتئم في سلك ولا تنتظم في عقد»[٨١].

هل نفهم من هذا أن ابن تيمية لم تكن له نظرية أخلاقية؟ خصوصاً إذا علمنا أن الجابري صنف مجموعة من الأعلام ضمن الموروث الذي يخص أفكارهم، ومنهم الغزالي، وابن حزم، والعز بن عبد السلام، والراغب الأصفهاني، وابن عربي، والقشيري، والماوردي، وكلهم يشتركون في نفس المطارحات التي تجاذبت حولها الأنظار والأفهام في التراث الأخلاقي العربي الإسلامي. وعلى العموم لن نحاول الإسهاب في التعليل، خاصة إذا علمنا أن هؤلاء الأعلام لديهم كتابات أفردوها في الأخلاق.

---

(٧٧) انظر تحليل الجابري للفكر الأخلاقي عند سقراط، في كتاب العقل الأخلاقي العربي، ص ٢٥٨.

(٧٨) انظر تحليل الجابري لنظريات أفلاطون الأخلاقية في: المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٧٩) انظر تحليل نظرية الفضيلة عند أرسطو، في: المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٨٠) انظر فيزيولوجيا الأخلاق عند جالينوس، في: المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦١٥.

لكن مع ذلك نود أن ننطلق من فرضية وهي أن الكتابات الأخلاقية لابن تيمية وتلميذه ابن القيم نبعت من كل الموروثات، وتوزعت على كل القيم المركزية، والذي يخصنا من هذا هو الموروث الفلسفي اليوناني، ليس من أجل رد أخلاقيات النسق السلفي إلى أخلاق السعادة، بل حتى نثبت إلى أي حد كان لهذا الموروث التأثير في التقييم الأخلاقي السلفي، وإثباتنا سيذهب إلى بعض كتابات ابن القيم، أشهر الأخلاقيين السلفيين.

تعرف كتابات ابن القيم اهتماماً قوياً بأسرار الشريعة وثمراتها الروحية وتجلياتها المقاصدية، هذا مع الإسهاب والتفصيل في تحليل الذات الإنسانية في جانبها الوجداني والعرفاني، وإذا كان ابن تيمية قد تفرّغ في مطارحاته الفكرية لنقد العقل في تمظهراته الكلامية والفلسفية والمنطقية، فتلميذه تفرّغ لنقد القلب في تجلياته الأخلاقية والقيمية والروحية: وقد توسّل ابن القيم في نقد القلب بجملة من الأدوات المعرفية، أهمها الآليات الفلسفية التي اشتغل بها أفلاطون وأرسطو، فالآلية الأولى هي تقسيم النفس إلى غضبية وشهوانية وناطقة وقد ذكرها أفلاطون في **جمهوريته**، والآلية الثانية هي تحديد الفضيلة الخلقية بأنها وسط بين رذيلتين، وقد ذكرها أرسطو في كتابه «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**».

يذكر أرسطو أن «الفضيلة هي نوع وسط»[٨٢]، أي «إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط»[٨٣]، وهذا التعريف يطرح مجموعة إشكالات خاض في مناقشتها أرسطو في كتابه آنف الذكر، وما نرومه نحن هو أن نبين كيف وظّف ابن القيم هذا التحديد في كتاباته، يقول في كتابه «**الفوائد**»[٨٤]: «للأخلاق حدّ متى جاوزته صارت عدواناً، ومتى قصّرت عنه كان نقصاً ومهانة، فللغضب حدّ وهو الشجاعة المحمودة والأنفة من الرذائل والنقائص، وهذا كماله، فإذا جاوز حده تعدى صاحبه وجار، وإن نقص عنه جبن ولم يأنف من الرذائل. وللحرص حد، وهو الكفاية في أمور الدنيا وحصول البلاغ منها، فمتى نقص من ذلك كان مهانة وإضاعة،

---

(٨٢) أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٤)، ج ١، ص ٢٤٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٤٨.

(٨٤) ابن القيم الجوزية، **الفوائد**، ص ١٧٣.

ومتى زاد عليه، كان شرَهاً ورغبة فيما لا تحمد الرغبة فيه».

فهذا النص دليل واضح على تأثره بنظرية الوسط، وقد بيّن بعدها أخلاقيات أخرى مثل الشهوة، والراحة، والجود، والشجاعة، والغيرة، والتواضع، والعز، وكلها قيم أخلاقية ناقشها أيضاً أرسطو في **كتابه**(٨٥)، وقد كرر ابن القيم توظيف هذه النظرية في كتابات أخرى، فقد ذكر في «**مدارج السالكين**» تحت منزلة الخُلُق ـ بعد أن أسهب في التحليل الفلسفي الأرسطي للنظام الأخلاقي ـ أن «كل خلق محمود مكتَنف بخلقين ذميمين، وهو وسط بينهما.»(٨٦). فهذه النقولات التي اقتبسناها تدل بوضوح أن الفكرة الأرسطية منطوية في تحليلات ابن القيم، وأنه لم يذهب في تغييرها اللفظي، بل ذكرها كما ثبتت عند أرسطو، لكن مع أفلاطون سيحاول أن يغيّر لفظياً وإن بقي التقسيم الثلاثي ومضمونه على حاله.

ذكر أفلاطون في **جمهوريته** أن النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام: العاقلة والغضبية والشهوانية(٨٧)، وهذه الأقسام بنى عليها حتى نظريته في الدولة، إلا أن أهم ما انتشر في التراث العربي الإسلامي هو هذا التقسيم النفسي المتعلق بالفرد(٨٨)، وكان ابن القيم من الذين تأثروا به وأدرجوه في فهمهم للنفس، يقول: «النفوس ثلاثة: نفس سماوية علوية، فمحبتها منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل والكمالات الممكنة للإنسان واجتناب الرذائل، وهي مشغوفة بما يقربها من الرفيق الأعلى، وذلك قوتها وغذاؤها ودواؤها فاشتغالها بغيره هو داؤها؛ ونفس سبعية غضبية، فمحبتها منصرفة إلى القهر والبغي والعلو في الأرض والتكبر والرئاسة على الناس بالباطل، فلذتها في ذلك وشغفها به؛ ونفس حيوانية شهوانية فمحبتها منصرفة إلى المأكل والمشرب والمنكح»(٨٩).

---

(٨٥) أرسطو، «الباب السابع» من: المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٨٦) ابن القيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٨٧) أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٣٤.

(٨٨) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص ٥٧١.

(٨٩) ابن القيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين** (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١)، ص ٢١٩.

نلاحظ أن هناك تغييراً ظاهرياً في التوظيف، وهذا يثبت لنا ما نود أن نذكره في دراستنا هذه من أن الفكر الفلسفي حتى في جانبه الأخلاقي كان متوغلاً في النسق السلفي. وهذا الأخير لم ينتهج خطاب الصراحة والوضوح في التحاور مع هذا الفكر، وإعلان التأثر به، وتشرّب معانيه ودلالاته. وهذا يوحي بأن التخلّق السلفي في جانبه التنظيري لم يرتبط بالقرون الأولى وكفى، بل إن الرجوع وصل إلى ما قبل القرون الأولى، وصل إلى غاية الموروث اليوناني، وهذا من أهم سمات النسق السلفي، فإذا كان الرجوع من آلياته، ونبذ فكرة تاريخية القيم من أهم منطلقاته، فلاشك أن توسعه في مطلقية القيم جعله يأخذ بهذه الآليات النظرية.

لكن هذا يوجب علينا طرح مسألة مهمة ودقيقة، وهي: إذا كان ابن القيم في كتابه «مدارج السالكين» ذكر أن «الدين هو الخلق، فمن زاد عليك في الدين زاد عليك في الخلق»[٩٠] ثم تبنى هذه النظريات الفلسفية واستبطنها في كلامه عن الأخلاق، فهل هذا يدل أن النسق السلفي يكمن في أغواره الباطنية قابلية للتفاعل الفلسفي مع الدين؟ يعني هل يمكن أن نقرأ الدين فلسفياً ونُقوّم خطابه بالمنهج الفلسفي؟

خاتمة: نحو انفتاح سلفي على آفاق الوعي الفلسفي

من خلال كل ما ذكرناه بدا لنا أن النسق السلفي في تجلّيه المعاصر يخجل من إعلانه عن استبطان مرجعيته للفكر الفلسفي، وأن قوله المباشر الذي يعيه في خطابه يختلف عما يكمن في لاوعيه، خصوصاً في تصادمه مع هذا الفكر وتجنّب موضوعاته بتقزز. ونحن قد رأينا كيف تمت عمليات توظيف الفكر الفلسفي من قِبل المرجعية العليا في فهم الدين والفكر، كما أن التفلسف له حضور أشبه بواجب الوجود، فلا يوجد نسق معرفي أو أيديولوجي يستطيع التنصل من النشاط الفلسفي وفاعليته.

فقد رأينا من خلال الفصول التي عرضناها أن فرضيتنا تحققت وأصبحت واقعية، وترتفع إلى مستوى الحقيقة، ولها من المصداقية النظرية الشيء الكثير، وإذا لم تصل إلى ذلك فعلى الأقل هناك شكل من أشكال

(٩٠) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، ج ٢، ص ٣٢٠.

دعوة هذا الفكر إلى مراجعة مداركه ومسارات وعيه وتفكيك سلطة مرجعيته في النظر.

كما أن النسق السلفي يدعو في لحظته الراهنة إلى نبذ التقليد ونبذ التحزب وتجنّب شخصنة الفكرة الدينية وإزاحة القدسية عن الأشخاص والاجتهاد النظري وعدم التسليم بمجموعة من الأفكار التي تُحسب على العقلية البدائية، وغيرها من أنظار ترفض تذويت الحقيقة، فما ذلك إلا تغلغل الوعي الفلسفي في بنياته.

وهذه النماذج المعرفية داخل البنية السلفية في نظرنا تُخوّل لهذا الفكر أن يرقى إلى مستوى المحاورة الفلسفية الفعالة، وأن ينفتح على منتجات الفكر الغربي دون رهاب عقائدي، فإذا علمنا أن هذا النسق قد ترسخ على التفاعل وإن كان بشكل مبطن، فلماذا لا ينفتح في زمننا هذا انفتاحاً صريحاً وواضحاً ويأخذ بأسباب التثاقف بدل أسباب الدرء والدفع والتكفير؟

فلننظر في فروع المعرفة الحديثة مثل علم التاريخ، واللسانيات، والسيميائيات، وعلوم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والتحليل النفسي، واتجاهات تحليل الخطاب، والنقد الجديد، والتفكيكيات، والهرمنيوطيقا، والحفر الأركيولوجي في تاريخ الأفكار، والتحليل الفينومينولوجي، والنظر البرغماتي، وفلسفات الحياة، وتعميق الوعي الوجودي، والتحرير العقلي للنظام الأخلاقي، والفلسفة السياسية، والميتافيزيقيات، والمنهجية الإبسيتمولوجية، وفلسفات التحليل المنطقي، كلها فروع نتجت عن استخدام العقل والتفلسف النظري بوضوح وصدق. إنها ثمرات رغبة الإنسان في إدراك حقيقته ومنزلته في الوجود، ورغبة في تشريح الذات واستئصال ما يعوق تنميتها وتقدمها، وليس من أجل التبرير لهذه العوائق بحجة نقد الفلسفة من أجل إبراز سفاهتها!

ولهذا نقول: من ظن أنه سيطّلع على الفكر الفلسفي من أجل الاكتفاء بنقده وإثبات تفاهته وفراغه دون أن يتأثر بمدلولات هذا الفكر، أو أن يتشرّب معانيه فهو واهم، فللعقل عضلات معنوية أشبه بعضلات الجسد المادية، ومن تمرّن جسدياً فيستحيل أن لا تتأثّر عضلاته بهذه التمارين، فكذلك العقل إذا تفلسف فهو ينشط ويتأثر ويتطوّر حتى لو رفض الاعتراف بهذا التغيّر.

إن العقل الفلسفي الغربي عندما أحدث قطيعة جذرية مع التراث المسيحي المدرسي وتوجه بالنقد الإصلاحي لظاهريات الدين حتى يؤسس لنهضته، وابتدع الشك مع ديكارت حتى يؤسس لعَقده الذاتي الواضح، ثم بحث عن الحقيقة مع مالبرانش، ثم خصص أفكاره في نقد تسييس الدين وتديين السياسة مع اسبينوزا، ثم مارس نقد عقله الخالص والعملي مع كانط، ثم شيّد منطقه مع بيكون ودعا إلى النزول إلى أرض التجربة مع جون لوك. .إلخ كل ذلك لأنه تجرّأ وتحرّر من آبائه وذوي قرابته!

والسلفية لا تعدو أن تكون منهجاً في اتباع «من تقدّمك من آبائك» وفقاً لتعريف ابن الأثير! فهل تحرّرنا من آبائنا؟

مراجع البحث

آرفلين، توماس. **الوجودية: مقدمة قصيرة جداً**. ترجمة مروة عبد السلام. القاهرة: كلمات للنشر والتوزيع (نسخة الكترونية)

ابن الأثير. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الإيمان**. بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

______. **الرد على المنطقيين**. تحقيق عبد الصمد الكتبي. بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٥.

______. **الصفدية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

______. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط ٢. الرياض: جامعة محمد بن سعود، ١٩٩١.

______. **شرح الأصفهانية**. تحقيق إبراهيم سعيداي. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٥.

______. **نقض تأسيس الجهمية**. تصحيح محمد بن عبد الرحمن قاسم. مؤسسة قرطبة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

ابن القيم الجوزية. **بدائع الفوائد**. تحقيق سيد عمران وعامر صلاح. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢.

______. **التبيان في أقسام القرآن**. تحقيق عبد الله البطاطي. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

______. **الروح**. بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨.

______. **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**. دراسة وتحقيق علي الدخيل. الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ـــــــــــ. **الفوائد**. تحقيق مصطفى العدوي. القاهرة: دار ابن رجب، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م

ابن مسكويه، أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

ابن منظور. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

أبو زيد، بكر بن عبد الله. **حكم الانتماء**. الدار البيضاء: دار الهداية، ٢٠٠١.

أرسطو. **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٤.

الألباني، محمد ناصر الدين. **الجامع لمؤلفات الألباني**. إعداد موقع روح الإسلام. برنامج رقمي.

بدوي، عبد الرحمن. **فلسفة العصور الوسطى**. ط ٣. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.

بينيت، طوني [وآخرون]. **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠.

التوحيدي، أبو حيان. **الإشارات الإلهية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مطبعة فؤاد، ١٩٥٠.

الجابري محمد عابد. **بنية العقل العربي**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ـــــــــــ. **تكوين العقل العربي**. ط ٤ .بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

ـــــــــــ. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

جاسبر، دايفيد. **مقدمة في الهرمنيوطيقا**. ترجمة وجيه قانصو. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.

حنفي، حسن. **في الفكر الغربي المعاصر**. ط ٤. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٠.

ــــــــــ. **مقدمة في علم الاستغراب**. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٢.

الدخيل، تركي. **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**. إعداد مركز مسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**. تحقيق هاني الحاج. القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.]

الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق يوسف مرعشلي [وآخرون]. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠.

سارتر، جان بول. **الوجودية مذهب إنساني**. ترجمة عبد المنعم حفني. القاهرة: الدار المصرية، ١٩٦٤.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ــــــــــ. **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

العثيمين، محمد بن صالح. **شرح القواعد الحسان في تفسير القرآن للسعدي**. القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٢.

ــــــــــ. **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**. الإسكندرية: دار البصيرة، [د. ت.].

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

عمارة، محمد. **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**. ط ٣. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٦.

قارة، نبيهة. **الفلسفة والتأويل**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.

القرضاوي، يوسف. **ثقافة الداعية**. ط ١٣ .القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونـانية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.

ماكوري، جون. **الوجودية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمـام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (سلسلة عالم المعرفة، ٥٨)

المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. (برنامج رقمي)، موقع المسيري.

مطر، أميرة حلمي. **جمهورية أفلاطون**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. ط ٣. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**. القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.

الإسلام الوهابي يواجه تحديات الحداثة
دار الإفتاء في الدولة السعودية الحديثة

أبو بكر أحمد باقادر[*]

مداخلتي تقوم على تقديم كتاب حديث الصدور (٢٠١٠) لمحمد العطاونة بعنوان «**الإسلام الوهابي يواجه تحديات الحداثة: دار الإفتاء في الدولة السعودية الحديثة**». ويتناول الكتاب طرفاً من جوانب المؤسسة الدينية وتخصيصاً في دورها القانوني «الإفتاء» وعلاقتها بالدولة والمجتمع. وسيكون تناول الكتاب تتبعاً تاريخياً لهذه العلاقة الفريدة بين العلماء والأمراء في الدولة السعودية، رغم أن الإشارة التاريخية تشير إلى الأطوار التاريخية الثلاثة التي مرت بها الدولة السعودية؛ إلا أن التركيز سيكون على الدولة السعودية الثالثة الحالية وتحديداً للمدّة ما بين ١٩٥٣ ـ ٢٠٠٠. وكذلك ستكون الشواهد والأمثلة المقدمة للدلالة على اتجاهات وتوجهات الإفتاء في المملكة معتمدة بشكل أساس على ما يقوم به العلماء البارزون من المفتين والأجهزة التي تعمل رسمياً ممثلة لهم ـ كما سنوضح لاحقاً ـ في شكل بحوث وفتاوى ومواقف بحسب ما هو منشور في أدبياتهم، رغم أن الكتاب ـ بشكل مختصر ـ قد يضع بعض هذه المواقف في سياقاتها التاريخية وآراء بعض النقاد من بعض المعارضين الإسلاميين، لكن التركيز سيكون هنا فقط على فتاوى وآراء المفتين من العلماء السعوديين.

يعود تاريخ الإفتاء في المملكة العربية السعودية إلى عام ١٩٥٣م وإن كان العديد من العلماء مارسوا الإفتاء في نفس الإطار لقرنين تقريباً بعد قيام

(*) باحث وكاتب ومؤلف سعودي.

ما أسماه العطاونة «بالتحالف السعودي الوهابي» الذي قام عام ١٧٤٤م. ولكن كانت تلك الممارسات قد تمت خارج إطار أي مؤسسة رسمية. لكن في محاولة لتحديث البنية المؤسسية الدينية للمملكة عن الملك عبد العزيز آل سعود (توفي ١٩٥٣م) مؤسس المملكة العربية السعودية وطورها الراهن الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وهو من أحفاد الشيخ محمد عبد الوهاب، وهو واحد من كبار المفتين الوهابيين المشهورين ليترأس دار الإفتاء ومؤسسات دينية أخرى عديدة. في هذا التعيين بدأ التاريخ المؤسسي لدار الإفتاء.

لقد تميز الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ بالفاعلية والتأثير، فهو يتولى أعلى سلطة دينية في البلاد، ولقد عرف عنه قوة الشخصية والكفاءة في تفعيل وتوسيع أدواره التي ربما شكلت حدود وإطار ما يمكن تسميته بالمؤسسة الدينية الحديثة في المملكة، كما تمكّن من أن يمارس دوراً قياديّاً في مجالات عديدة رأى أنها تدخل في دائرة صلاحيات المؤسسة الدينية من قضاء وحسبة وتعليم للإناث وغيرها. واستمر في منصبه حتى وفاته عام ١٩٦٩م.

وبعد وفاة الشيخ محمد بن إبراهيم وتحديداً في أغسطس ١٩٧١م أعاد الملك فيصل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٥) بناء وتشكيل مؤسسة دار الإفتاء وبذات المأسسة الحالية من خلال هيكلة غير مسبوقة وربما صحبها أيضاً تحديد أكثر تدقيقاً في صلاحياتها ومهامها، إذ أصبحت دار الإفتاء تقوم على قسمين يعمل فيهما عدد من كبار العلماء ممن دمجوا للعمل في إدارة الدولة، وتشكلت دار الإفتاء من وكالتين عامتين تقوم إحداهما بإعداد البحوث والدراسات، والأخرى تقوم بإصدار الفتاوى هما: (١) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (٢) هيئة كبار العلماء. والوكالتان اليوم هما تحت قيادة وإدارة وإشراف مفتي عام المملكة وتعدّ «دار الإفتاء» أعلى سلطة رسمية لتفسير الشريعة وإصدار الفتاوى في المملكة العربية السعودية. وبإمكاننا القول: إن دار الإفتاء في المملكة العربية السعودية تؤدي دوراً حيوياً في تسيير جوانب من الحياة اليومية في السعودية بدرجة أكبر مما تقوم به المؤسسات المماثلة في معظم البلدان المسلمة، وأحياناً تتدخل دار الإفتاء في إجراءات اجتماعية وسياسية وقانونية وقضائية وتشكل فتاويها

ومواقف علمائها وجهة نظر ذات تأثير كبير وتقدير في تشكيل المعايير الاجتماعية والثقافية في المجتمع السعودي على المستويين الرسمي والشعبي، ويمكن القول: إن هذه المعايير تحدد تعريف الصلة بين الدولة والمجتمع والدين، مما يؤكد على أهمية وتأثير هذه المؤسسة التي تحتكم إليها مجموعات عديدة في المملكة لتحديد وتعريف الصلات القائمة في التداخل بين قوى الدولة والدين بل والتفاوض حول تلك الصلات. فالشريعة هي مصدر التشريع والأنظمة القضائية بل مصدر دستور المملكة، إذ يقوم دستورها وأنظمة الحكم فيها على هذا الأساس، وهذا ما نجده في مواد النظام الأساسي للحكم الصادر عام ١٩٩٢م وتحديداً في مادته السابعة وكذلك مادته (٢٣).

ولعلنا نكون على صواب إن قلنا: إن عملية المأسسة وإعادة هيكلة مؤسسة دار الإفتاء التي تمت على يد الملك فيصل عام ١٩٧١م إنما كانت استجابة لتحديات الحداثة؛ ففي هذه الحقبة أصبحت تواجه التغيرات العولمية وبدأت تتحول من مجتمع تقليدي فقير معزول لتصبح دولة حديثة خاصة مع تدفق الثروات المادية عليها مع ارتفاع أسعار البترول بدءاً من عام ١٩٧٣م لتصبح المملكة واحدة من أغنى بلدان العالم، مما دفع إلى إحداث نمو اقتصادي كبير دفع إلى مواجهة تغيرات متسارعة في البنية التحتية والتعليم والتكنولوجيا مما اقتضى تحولات ثقافية ومجتمعية كبرى استدعت ضرورة تحسين إمكانيات التعامل مع هذه التحولات، دفعاً إلى تحسين الأجهزة الإدارية والبيروقراطية والقانونية مع التمسك بالهوية الدينية والثقافية للبلاد داخل إطار الشريعة الإسلامية، فهي محور مشروعية ومقبولية قيام الدولة وحكامها بحسب التحالف الذي تم عام ١٧٤٤م. وكانت رؤية الملك فيصل في هذا الإطار واضحة جلية، إذ كان يردد: «يطلب ديننا التقدم وحمل عبء التمسك بأعلى التقاليد وأسمى الأخلاق، إذ ما يسمى «تقدم» في العالم اليوم والإصلاحات التي يدعو إليها سواء كانت في مسألة التقدم الاجتماعي أو الإنساني أو الاقتصادي جميعها موجودة في الدين الإسلامي والشريعة الغراء».

إذن كان من الواضح أن الملك فيصل كان يملك رؤية إسلامية يتمسك بها ويعمل من خلالها للتعامل مع تحديات الدخول في العصر الحديث، مما

استدعى إعادة الهيكلة والتنظيم وتأسيس الوكالتين اللتين سبق ذكرهما. وفي ظل ما تقدم سنسعى في هذه العجالة أن نتناول ما مرت به هذه المؤسسة من تطور وأعمال.

فكما ذكرنا ارتبط إصدار الفتوى في الدولة السعودية انطلاقاً من التحالف التاريخي لعام ١٧٤٤م بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومؤسس الدولة السعودية الإمام محمد بن سعود. وبناء على هذا التحالف كان ابن سعود القائد السياسي (الأمير). استمر هذا التقليد في أدوار الدولة السعودية حتى تعيين الملك عبد العزيز الشيخ محمد بن إبراهيم ـ كما ذكرنا ـ الذي استمر في منصبه حتى وفاته. على أننا ينبغي أن نشير إلى أن الإفتاء كان يقوم به كبار العلماء والفقهاء بشكل غير رسمي لكن بعد وفاة الشيخ ابن إبراهيم وما قام به الملك فيصل من إعادة هيكلة ومأسسة أصبح لقب «المفتي» يشير إلى الإفتاء المؤسسي الرسمي، وهو أمر سنوضحه لاحقاً.

يقدم كتاب العطاونة نبذة تاريخية عن مشاركة المفتين من آل الشيخ في الإفتاء في أدوار الدولة السعودية الثلاثة بشكل مفصل موضحاً أن أسرة آل الشيخ أدّت دوراً محورياً تاريخياً في قيادة ورئاسة هذه المهمة ومع جميع حكام آل سعود. على أن من المهم توضيح أن لآل الشيخ دوراً بارزاً في تأهيل وإعداد وتدريب غالبية كبار العلماء في نجد خصوصاً وفي الدولة عموماً، كما يذكر العطاونة.

لكن ارتبط تاريخ الإفتاء منذ خمسينيات القرن الماضي باسم الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ الذي تقلد لأول مرة عام ١٩٥٢م منصب مفتي عام الديار السعودية رسمياً وبعدها بعام أقامت الحكومة تأسيس مؤسسة الإفتاء الرسمية الجديدة كما ذكرنا. وكما أشرنا كان الشيخ محمد بن إبراهيم شخصية فاعلة ربما بإمكاننا القول: إنه المؤسس الحقيقي لما يمكن أن يسمى: المؤسسة الدينية الرسمية، فكما أشرنا، بسبب كاريزميته وجهوده ومثاليته ترأس العديد من المناصب الدينية المهمة من مفتي عام المملكة إلى القاضي الأول ورئيس الجامعة الإسلامية في المدينة والمشرف العام على تعليم البنات والمشرف العام على مؤسسة الحسبة وقائمة طويلة من المناصب الدينية. وإذا كان الحديث هنا عن مؤسسة دار الإفتاء فهذه لم تكن المؤسسة

الدينية الوحيدة في العالم الإسلامي وتحديداً العربي إذ نجد أن هناك دور إفتاء سابقة لعل من أهمها دار الإفتاء المصرية، كذلك فإن اختيار مجموعة من كبار العلماء للعمل والإشراف على مثل هذه المؤسسة نجد صداه في مصر وغيرها، بل نجد أن الانتقال من الإفتاء الفردي إلى الإفتاء المؤسسي أمر أخذ به بشكل واسع في العصر الحديث، وما وجود المجامع الفقهية على المستوى الدولي أو العالم الإسلامي سوى مظهر وتجلٍّ لهذا التوجه.

وإذا كانت عملية مأسسة دار الفتوى بدأت في ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٢م على يد الملك عبد العزيز الذي عين فيها الشيخ محمد إبراهيم مفتياً عامّاً للديار السعودية فإن الملك سعود قام بخطوة مشابهة بعد ذلك بعام عندما أسس لأول مرة مؤسسة رسمية للإفتاء باسم دار الإفتاء والإشراف على الشؤون الدينية تحت إشراف مفتي عام المملكة نفسه. ولقد قام المفتي العام الشيخ محمد بن إبراهيم بدور مهم في تسيير الأمور الدينية حتى وفاته عام ١٩٦٩، ولقد صدرت عن المفتي آلاف الفتاوى، صدرت عام ١٩٧٨م في ١٣ مجلداً والفتاوى تعكس التحديات الحديثة التي كان على المؤسسة أن تتعامل معها وأصبحت تشكل تقليداً لما ستقوم به المؤسسة إلى يومنا.

وفي عام ١٩٦٢م أصدر الملك فيصل جملة من الإصلاحات عرفت ببرنامج النقاط العشر تناول مشروعاً يؤسس للعلاقة بين الحاكم والمحكومين ويحدد إطار إدارة الدولة ويشمل هذا البرنامج: تقنين إدارة المناطق، وتأسيس وزارة عدل، وتأسيس مجلس إفتاء، ومؤسسة لنشر الدعوة الإسلامية، وإصلاح هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحسين نوعية حياة الأمة، وإصدار تنظيمات جديدة تتعامل مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية، والترويج لتنمية مالية واقتصادية، وإلغاء الرق في المملكة.

وفيما يخص دار الإفتاء صدر مرسوم ملكي بتأسيس وكالتي هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة، كما جئنا على ذكره. على أن منصب مفتي عام المملكة بقي شاغراً بعد وفاة الشيخ محمد بن إبراهيم حتى عام ١٩٩٣م حيث أصدر الملك فهد مرسوماً ملكياً بإعادة منصب مفتي عام المملكة وتعيين الشيخ عبد العزيز بن باز ـ وهو ليس من آل الشيخ وإن تتلمذ على يد الشيخ محمد بن إبراهيم وصاحبه وتقلد مناصب في القضاء لسنوات ـ.

وينبغي علينا أن نوضح أن ما أسماه العطاونة بالإسلام الوهابي هو امتداد للمذهب الحنبلي وإن تميزت جهود علمائه وفقهائه بعدم التحزب والتقيد بفتاوى المذهب واجتهاداته فقط؛ فهم يميلون في أدلتهم إلى الرجوع إلى المصادر الأساسية وحتى الأخذ برأي المذاهب الفقهية الأخرى إن كانت أدلتها تظهر أقوى في القضية قيد الدرس. لكن المنهجية وأساليب الاجتهاد التي يأخذون بها راسخة في كتب كبار الحنابلة في أصول الفقه وأساليب التخريج ومن أهمها: كتاب **المغني** لابن قدامة، وكتاب **منتهى الإرادات**، وكشف **القناع عن متن الإقناع**، وشرح **منتهى الإرادات**، وكتاب **الإقناع**. ولابن تيمية ومدرسته تأثير كبير ومعتمد في أسلوب التفكير واجتهاداته. ولقد تناول العطاونة بشيء من التفصيل مفاهيم الاجتهاد والفتوى وأساليبها في الفكر الحنبلي الوهابي بشكل عام.

دعنا نذكر بشكل إجمالي تركيبة هيئة كبار العلماء التي تشرف وتدير شؤون دار الإفتاء. فكما ذكرنا تم اعتماد تشكيل هيئة كبار العلماء اعتماداً على مرسوم ملكي صدر عام ١٩٧١م وهو يحدد مهام هذه الهيئة وحدود أعمالها:

«يعين أمين عام الهيئة (هيئة كبار العلماء) مجلس الوزراء... حتى يكون مسؤولاً عن النظام الإداري للهيئة ويقوم بالتنسيق بين الهيئة ورئاسة اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء».

كان بطبيعة الحال حل اختيار أعضاء هيئة كبار العلماء من كبار علماء المملكة بموافقة الملك والتفاهم معه، على أن بإمكان بعض العلماء أن يكونوا من غير السعوديين. ولقد مرت عضوية الهيئة بمراحل حتى الآن، فلقد كان عدد أفراد الهيئة في تشكيلتها الأولى ١٧ عالماً، جلهم من العلماء النجديين لكن كان من بينهم أيضاً علماء من خارج نجد من بقية أنحاء المملكة وعدد صغير من غير السعوديين. وتم الاختيار في عضوية الهيئة محدداً بثلاث سنوات قابلة لإمكانية التجديد. ولقد استمر بعض العلماء في مناصبهم منذ تأسيس الهيئة عام ١٩٧١م، بينما عمل بعضهم لفترات قصيرة. كان التغير الأول على التشكيل في عام ١٩٨٧م إذ أضيف خمسة أعضاء جدد ليحلوا محل أربعة من أعضائه ممن توفوا، وكان الأعضاء الجدد من

السعوديين ومن نجد. أما التغيير الثاني فقد حصل بعد خمس سنوات عام ١٩٩٢م بعد تقاعد سبعة أعضاء انضم بعدهم عشرة أعضاء جدد. تميز هذا التغيير بضم أعضاء شباب ينتمون إلى الفكر الحنبلي والإسلامي الحديث - أي من خريجي الجامعات وليس كلهم من العلماء التقليديين - وبذلك أصبح أعضاء الهيئة ٢١ عضواً. ويقدم العطاونة نبذة مختصرة عن هؤلاء الأعضاء.

وتنعقد اجتماعات هيئة كبار العلماء مرتين في السنة في مقرها الدائم بالرياض إلا في الحالات الطارئة. وغالباً ما تدوم الاجتماعات لأسبوع أو أكثر حسب جدول أعمال الهيئة ويصبح الاجتماع رسمياً بحضور ثلثي الأعضاء وغالباً ما يحدد جدول أعمال الهيئة سلفاً وتتم مداولات الهيئة انطلاقاً مما يقدم لها من بحوث ودراسات كانت قد أعدتها اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء التي تكون قد رفعت لهيئة كبار العلماء قبل أسبوعين من انعقاد المجلس ويوافق أمين اللجنة على قرارات الهيئة وتوصياتها وفتاويها وبعده يتم نشرها.

ولقد اجتمع مجلس هيئة كبار العلماء منذ تأسيسه عام ١٩٧١م حتى وفاة الشيخ ابن باز ١٩٩٩م أكثر من خمسين اجتماعاً نصف سنوي تمت فيها معالجة العديد من القضايا والمسائل، يعدد العطاونة جملة من أهم تلك الاجتماعات نجدها تتناول أموراً عبادية، ومعاملات بعضها يتناول قضايا اجتماعية وأخرى مالية أو طبية أو اقتصادية. وبالإضافة إلى الاجتماعات الروتينية؛ استمعت هيئة كبار العلماء لاجتماعات معالجة قضايا طارئة فيما بين ١٩٧١ - ١٩٩٥م استجابة لأحداث عالمية وخارجية ارتبطت بالإسلام، من بينها حادثة الاعتداء على المسجد الحرام، ولمناقشة القضايا التي كانت على جدول أعمال مؤتمر الأمم المتحدة عن السكان الذي عقد في القاهرة ١٩٩٤م وكذلك حول مؤتمر المرأة الذي عقد في بكين ١٩٩٥م.

كذلك من الجدير الاهتمام بأن الهيئة سمحت بمشاركة، بل واستعانت بخبراء من خارج أعضائها في بعض جلساتها حين تعلق الأمر بقضايا علمية معاصرة من أمور طبية أو اقتصادية أو فلكية، إلخ.

ومما يذكر لمؤسسة دار الإفتاء أن فتاويها وأعمالها منشورة عبر وسائط

رسمية ممثلة لها، لعل أبرزها مجلة اللجنة الدائمة للبحوث، ونشر محصلة فتاوى اللجنة بشكل منتظم، ويذكر العلماء الذين شاركوا في إصدار الفتاوى وما إذا كان لبعضهم تحفظ حولها. وعادة ما كانت الفتاوى إما استجابة لسؤال سائل من عموم المسلمين أو بطلب من الدولة، على أنه كما يظهرما كانت - خاصة في المجالات العامة: سياسية أو غير ذلك - تلك الفتاوى والآراء بمبادرة من الهيئة؛ فهي هيئة استشارية ودعوية إزاء أسئلة عموم المسلمين.

ويفصل الكتاب الآلية التي تتم بها عملية الإفتاء كما أشرنا سالفاً على مدار الحديث الذي يدور حول معنى السلفية أو العودة إلى النصوص الشرعية الأساسية وأساليب الفقهاء في الاجتهاد، مع التوسع في مفهوم «البدعة» التي فصل فيها الكُتَّاب مجمل الأفكار التي طرحت تاريخياً من الفقهاء ومواقف العلماء الحنابلة منها حتى العصر الحديث من بعض أعضاء هيئة كبار العلماء، وإن كان النقاش طويلاً لكن على ما يظهر أن بالإمكان الحديث عن بدعة مرفوضة ومستحدثات يمكن تناولها من زاوية أنها أمور مستحدثة جديدة غير مسبوقة تم الاعتماد في تناولها على مبدأ المصلحة ودرء المفسدة، ونوع من المرونة في التناول والتعامل. وتعكس فتاوى وقرارات دار الإفتاء هذه الجوانب، على أن العطاونة قسم «تناوله» للفتاوى إلى قسمين: قسم يتناول مبتدعات معظمها يتناول قضايا تعبدية أو اجتماعية خاصة تتعلق بأوضاع المرأة في المجتمع (تحديد الفضاء العام) وبعض جوانب ما يمكن تسميته بـ «الملاهي». ومن أبرز ما تناوله الإفتاء موضوعات من مثل: زيارة قبور وأضرحة الأولياء، والتوسل بهم، وتقديم النذور لأضرحتهم، والاحتفال بالمولد النبوي أو بعض الأعياد الدينية غير عيدي الفطر والأضحى مثل الاحتفال بالإسراء أو الهجرة أو المنتصف من شعبان وغيرها، وكذلك فتاوى عديدة تتعلق بالاختلاط والخلوة وقيادة المرأة للسيارة وزينة وتبرج بعض النساء، وفتاوى تناولت كيفية قضاء أوقات الفراغ والملاهي بشكل عام.
ولقد قدم الكتاب نصوص هذه الفتاوى وسياقاتها لنخرج بنتيجة مفادها أن غالبية الفتاوى كانت تميل إلى المحافظة والتشدد في هذه الأمور الثقافية والاجتماعية بل وعدم إقرارها لبعض الممارسات الاجتماعية والتقاليد الشائعة في العديد من المجتمعات المسلمة مما يجعلنا نصفها بـ«المحافِظة».

لكن العطاونة يقدم طرفاً آخر من فتاوى هيئة كبار العلماء تتعلق بقضايا مستجدة حديثة، تتناول جملة من المجالات كانت فيها الفتاوى تتميز بالمرونة والانفتاح وتغليب المصلحة وإن كان بحذر مع التأكيد على بعض التحفظات. ولعل أبرز هذه القضايا قضية الإعلام الحديث وبالذات الإعلام السمعي ـ البصري الرسمي الذي كان في البداية موضع تردد إلا أن موقف الهيئة كان متعاوناً ولصالح رغبة الدولة لكن على شرط أن تكون رسائله ومضامينها تتميز بتمسكها العام بالقيم والتقاليد الإسلامية من حيث بث المواعظ والمناسبات التعبدية من صلوات وخطب منبرية والأمور العلمية والسياسية المفيدة، ولقد أبدت الفتاوى ـ رغم حذرها ـ قدراً كبيراً من المرونة والانفتاح.

أما في المجالات الأخرى، من مثل الأمور الاقتصادية الحديثة: كالبنوك والتأمين والمعاملات المالية الحديثة فالهيئة وإن أشركت خبراء لتوضيح تفاصيل هذه العمليات وكيفية عملها فإن فتاويها تميزت أيضاً بالمرونة والانفتاح على المتطلبات الحديثة والتعاون مع طموحات واحتياجات الدولة.

ويصدق الشيء نفسه فيما يتعلق بالقضايا الطبية الأخلاقية من أمثال: زراعة الأعضاء أو بنوك الدم أو تشريح جثمان الميت لأغراض جنائية وخلافه. مرة أخرى استعانت الهيئة بخبراء لكن إجمالاً كانت فتاويها مرنة وتغلب مبدأ المصلحة العامة ورفع الضرر وقبول أقل الضررين ونحو ذلك.

ولقد تميز الكتاب بتقديم شواهد وأمثلة تفصيلية من فتاوى الهيئة في مطبوعاتها الرسمية مما يفتح فرصاً بحثية مهمة للباحثين والدارسين الذين يريدون ـ بشكل موضوعي دقيق ـ التعرف على جهود الهيئة وعلمائها وكذلك لمعرفة الأدوار التي يقومون بها بالتعاون مع الدولة من الناحية وأثرهم وتأثيرهم على المجتمع.

وهناك أمور عديدة يمكن للقارئ الإفادة فيها من خلال الاطلاع على متن الكتاب أو ملحقاته منها: أن هيئة كبار العلماء ـ وإن كان جل علمائها من نجد ومن السعوديين ـ إلا أن بها أعضاء من غير السعوديين. ورغم أن المذهب السائد في البلاد، مذهب الدولة هو الحنبلية، إلا أن عملية الاجتهاد غير محصورة في إطار المذهب. إن مؤسسة دار الإفتاء مؤسسة

حديثة من حيث الإدارة والعمل وليس كما يظن بعض المنتقدين، وآراء وفتاوى اللجنة منشورة باسمها بشكل رسمي مما يعني أن من يريد دراسة مواقفها أو أفكارها لديه الفرصة للاطلاع على تلك المواقف والآراء. وبالإمكان القول إن الكتاب ـ وهو سيصدر قريباً ـ يقدم تجربة علمية جيدة في أساليب دراسة المؤسسات الدينية من خلال أعمالها ومواقفها الرسمية بعيداً عن التركيز على الآراء الشخصية أو المواقف السياسية التي قد تكون موضع اختلاف في الآراء والمواقف.

وأسلوب التناول يفتح الآفاق لفهم وسير مفهوم التناول السلفي الرسمي بعيداً عن المواقف الفردية أو المسيسة التي غالباً ما يدور حولها الحديث عن ذكر المنهج السلفي، فالمأسسة وأسلوب العمل المنظم يحيلنا إلى جهود منظمة حديثة وبشكل دقيق، مما قد يحول البحث والدراسة نحو فهم أفضل لدراسة المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية عوضاً عن الأحكام والمواقف المسيسة التي تتناول بعض المواقف الفردية أو الشخصية وتعميمها على المؤسسة الدينية أو المواقف الإسلامية الرسمية إزاء العديد من القضايا العامة.

ختاماً، إن الفتاوى المدروسة تميز بعضها بمواقف محافظة بل وربما متشددة لكنها قضايا تدور في فلك الحياة الثقافية والاجتماعية داخل إطار المجتمع السعودي بشكل خاص وربما المجتمع العربي والمسلم التقليديين، لكن في القضايا التي تميز الدولة الحديثة والتي تتقاطع مع القضايا الدولية والعالمية فإن دراسة وعرض العطاونة يوضحان كم هي مرنة ومنفتحة على العصر مما يدل على أن مقولات الجمود والتخلف تحتاج إلى مراجعات معمقة.

وفيما يتعلق بالإرهاب والأعمال الجهادية المتطرفة، يظهر من فتاوى دار الإفتاء أن تلك الأعمال لا تتناسب مع مواقفها الداعية إلى السلم والسلام وتقديم نظرة تتميز بالاعتدال والانفتاح طلباً للسلم العالمي والتعاون المثمر بين الدول، مما يجعل ربط بعض الأقوال بين سلفية المحافظة في الأمور المجتمعية بالعنف والتشدد في الشؤون السياسية أو المواجهات العتيقة مع الأديان أو المجتمعات الأخرى ربطاً غير مبرر، كما هو واضح من فتاوى ومطبوعات الهيئة.

القسم الثاني

في التأثر والتأثير

أثر الدعوة الوهابية
في التيارات الإسلامية المصرية

أحمد سالم(*)

«كلُّ أو أكثر الثورات والحركات الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين ضد الغزو الأوروبي ستحمل في طياتها بذرةً وهَّابيَّةً».

هكذا يقول محمد جلال كشك في كتابه: «**السعوديون والحل الإسلامي**». ولا أستطيع أن أقول: إنَّ هذه الكليَّة تجد في نفسي صدى واسعاً، ولا أجد في الوقت نفسه مُتَّسعاً لنقاش حدود إمكانيَّة صدقها بدقة تكون أمينة مع التاريخ، منصفة لصاحب المقولة في الوقت نفسه.

وتنبع أهمية هذه الفكرة التي يرددها محمد جلال كشك من كونها تتردد بدرجات متفاوتة في كتابات معاصرة كثيرة تحلل التاريخ المعاصر للأمة العربية والإسلامية؛ فنحن نجد مثلاً برهان غليون الذي ينتمي لمدرسة فكرية مختلفة يقرر أن الوهابية «وجهت ـ دون شك بإحيائها ملكة التفكير الصارم من جديد في الإسلام وتوليدها إرادة عميقة في الإصلاح والتغيير، وبعثها روح الكفاح والمعارضة التي كان ابن تيمية رمزها، وإعادتها الشريعة إلى مكانها الأول في الوعي الديني ـ ضربة عنيفة للأسس التي كان يقوم عليها التوازن العقائدي والسياسي القائم، وبهذا أعطت الوهابية دفعة لا شك فيها للجدلية الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت قد تجمدت تقريباً منذ قرون عدة في المجتمعات العربية»[1].

(*) باحث إسلامي مصري، مهتم بالتراث والفكر والفلسفة.

(1) برهان غليون، **المحنة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٤٦.

دعونا نقدم هاهنا اختباراً جزئيّاً لهذه المقولة، نناقش فيه إمكانية وُجود هذه البذرة، وطبيعتها في حال وجودها، وما طبيعة النبتة التي خرجت منها، وما عَلاقة هذه النبتة بالمصدر الأصلي للبذرة، ولكن في حدود نطاق اشتغال واحد وهو: مصر.

ـ ما هو أثر الدعوة الوهابية[٢] على التيارات الإسلامية في مصر؟

ـ هل هناك بذرة وهابية بالفعل نجدها في هذه التيارات؟

ـ وما علاقة نتاج هذه البذرة إن وُجدت بالأرض التي انتزعت منها هذه البذرة؟

وبعدُ..

فهذه دراسة في التأثر والتأثير، تستعمل منهجاً وصفيّاً تاريخيّاً يُحاول الكشف عن مئتي عام من تاريخ بقعتين لهما أعظم الأثر في واقع العرب والمسلمين اليوم، بحيث لا نبعد القول إذا قلنا: إن تاريخ التيارات الإسلاميَّة بالذات في المئة سنة الأخيرة هو تاريخ مصر والسعودية مع هوامش أخرى.

تمهيد في السلفية والوهابية

محددات مفاهيمية

سنحاول في هذا التمهيد أن نُعرف بمفهوم السلفية، وبالخطوط العريضة للمنهج السلفي والتي تمثل القاسم المشترك بين الأطياف السلفية، منبهين على ما يُعد خطأً فاصلاً بين السلفية والمذاهب والجماعات والتيارات الحركية الأخرى، أما ما يُعد خطأً فاصلاً بين أطياف السلفية نفسها فسنتركه لموضعه عند الحديث عن كل طيف منها.

المفهوم

«الحكم على الشيءِ فرعٌ عن تَصوّرِهِ»، هذه القاعدة الشهيرة هي مفتاح

---

(٢) استعمال هذا اللفظ في هذا البحث وفي أبحاثي عموماً هو مجرد استعمال إجرائي بقصد الاصطلاح التصنيفي العلمي لمجموعة من الأفكار والشخصيات التي دعت لها في حقبة تاريخية معينة، ولا يحمل دلالة ذم ولا مدح.

فهم الخلل المنهجي الواضح في التعامل مع الحالة السلفية المصرية، خاصةً عَقِبَ موجة ثورات الربيع العربي، ويظهر ذلك الخلل جلياً في حالة الارتباك الذي أصابت كثيراً من الباحثين المعنيين بشأن الحركات الإسلامية حين يتناولون السلفية تناولاً مفاهيمياً[٣]، مما يؤول في النهاية إلى اضطراب الأحكام والنتائج التي تتحصَّل لهم، بالإضافة إلى التحيز غير المنهجي في بعض الأحايين.

..بيد أن التحرير الموضوعي لمفهوم السلفية والاستقراء المنهجي لأدبياته كفيل بإعطائنا تصوراً صحيحاً وإطاراً محكماً لدلالات المصطلح وخصائص المنهج عند من ينتسبون لهذا الاسم.

ولعل من المهم تتبع جملة من التعريفات والتحريرات اللغوية والاصطلاحية والفكرية لمفهوم السلف والسلفية لتصحيح القراءة المفاهيمية له، ومنها:

قال ابن فارس: «سَلَفَ: السِّينُ وَاللَّامُ وَالْفَاءُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى تَقَدُّمٍ وَسَبْقٍ، مِنْ ذَلِكَ: السَّلَفُ الَّذِينَ مَضَوْا، وَالْقَوْمُ السُّلَّافُ: الْمُتَقَدِّمُونَ»[٤].

وقد استعملت كلمة «سلف» في القرآن للدلالة على نفس المعنى، وهو التقدم والسبق في الزمن.

قال تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]، أي: قدمتم في الدنيا.

وقال أيضاً: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أي: سبق وتقدم.

كما استعملت كلمة «سلف» في السنة على نفس المعنى السابق. ومن

---

(٣) انظر على سبيل المثال: «**الخريطة الفكرية للتيارات السلفية**»، للباحث علي بكر على موقع مجلة السياسة الدولية، و«**السلفيون والصوفيون في مصر**» ـ ناثان براون ـ أوراق كارنيجي ـ على موقع مؤسسة كارنيجي، و«**السلفيون في مصر والسياسة**» ـ أميمة عبد اللطيف ـ على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وتأمل قول الأستاذ هاني نسيرة في بحثه: «**السلفية في مصر.. تحولات ما بعد الثورة**» والصادر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية: «**للسلفية آليات استدلالية خاصة بها، ترفض فيها القياس والاستحسان والإجماع**»! تأمل في هذا الكلام العجيب ودلالته شديدة الوضوح على الارتباك المعرفي الذي يسود هذه الدراسات عن السلفية.

(٤) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٣، ص ٩٥.

ذلك قول النبي (ﷺ) لابنته فاطمة (رضي الله عنها): «ونعم السلف أنا لك»[5].

وفي كلام أصحاب كتب العقائد السلفية يُطلق هذا المصطلح بالأصالة على صحابة النبي (ﷺ)، وبالتبع على كل من اتبع نهجهم وسار على طريقتهم من أهل القرون التالية.

قال السفاريني: «الْمُرَادُ بِمَذْهَبِ السَّلَفِ مَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ وَأَعْيَانُ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَأَتْبَاعُهُمْ وَأَئِمَّةُ الدِّينِ مِمَّنْ شُهِدَ لَهُ بِالْإِمَامَةِ، وَعُرِفَ عِظَمُ شَأْنِهِ فِي الدِّينِ، وَتَلَقَّى النَّاسُ كَلَامَهُمْ خَلَفٌ عَنْ سَلَفٍ، دُونَ مَنْ رُمِيَ بِبِدْعَةٍ، أَوْ شُهِرَ بِلَقَبٍ غَيْرِ مَرْضِيٍّ مِثْلِ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافِضِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَالْمُرْجِئَةِ وَالْجَبْرِيَّةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْكَرَّامِيَّةِ. . .»[6].

«السلف: هم الصحابة، والتابعون، وتابعوهم من أهل القرون الخيرية الثلاثة الأول. السلفيون: هم الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح (رضي الله عنهم) وينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب والسنة»[7].

«فالسلف هم أهل الحديث، كما سماهم بذلك كثير من الأئمة وصدَّروا مؤلفاتهم بذلك، مثل كتاب: «**عقيدة السلف أصحاب الحديث**»، لأبي إسماعيل الصابوني، والسلف هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة؛ لأنهم الصحابة ومن تابعهم وتابعيهم»[8].

«مدلول السلفية أصبح اصطلاحاً جامعاً يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه، ولذا فلم يعد محصوراً في دور تاريخي معين، ولكنه ممتد إلى العصر الحاضر، وبواسطته نصل إلى الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية»[9].

---

(٥) انظر: محمد يسري، **طريق الهداية** (القاهرة: دار اليسر، [د. ت.])، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٦) انظر: محمد بن أحمد السفاريني، **لوامع الأنوار البهية**، ج١، ص ٢٠.

(٧) انظر: أحمد فريد، **السلفية قواعد وأصول**، ص ٥.

(٨) انظر: **طريق الهداية**، ص ٤٩.

(٩) انظر: مصطفى حلمي: **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الكتب =

والدلالة المنهجية المشتهرة في أوساط السلفيين لمصطلح السلفية هي أنه: «القرآن والسنة بفهم سلف الأمة»، وعلى هذا المفهوم تربى جل الشباب السلفي منذ بزوغ ما يُعرف بالصحوة الإسلامية.

نريد أن نبين أن السلفية منهج حياة، وهي الفهم الصحيح للإسلام، ولا نقول: فهم الإسلام الصحيح؛ لأنه لا يوجد إسلام صحيح وإسلام غير صحيح، إنما الذي يطرأ عليه الصحة أو الخطأ الفهم البشري.

وليس في السلفية صكوك خاصة بها يحتكرها بعض الناس، وإنما السلفية بابها مفتوح على مصراعيه لكل من أراد أن يلج هذا الباب ويسلك طريق النجاة.

ونحن نعذر كثيراً من الناس لما نشأ عندهم من الحساسية تجاه كلمة السلفية نتيجة أخطاء بعض من ينتسبون إلى السلفية، وهم بشرٌ غير معصومين، يخطئون ويصيبون، فينبغي أن نتحرر من هذه الحساسية...

«فالعصمة للمنهج وليس للأشخاص»

المنهج السلفي هو منهج معصوم في حقيقته، فهو يقوم على أصول معصومة، السلفية تقوم على الكتاب والسنة والإجماع، وخاصة إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، المنهج فوق الجميع، أما السلفيون فهم بشر يخطئون ويصيبون، ويجب أن يحاكم كل واحد منهم وفق هذا الميزان الحساس الدقيق، وكل من ينتمي إلى السلفية يجب أن يراجع نفسه وأحواله عن طريق النقد الذاتي، ويزن نفسه بهذا الميزان المعصوم.

إذاً: بعبارة أخرى: نحن نريد أن نفرق بين ما نحن عليه من حيث انتماؤنا إلى السلفية وبين ما ينبغي أن نكون عليه إذا تشرفنا بهذا الانتماء.

ويؤكد الشيخ الألباني بعد حوار طويل مع عبد الحليم أبو شقة أن التسمية بالسلفي جاءت تمييزاً عن المسلمين الذين لا يتبعون الكتاب والسنة

= العلمية، [د. ت.])، ص ١٧٦، والسلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية (الإسكندرية: دار الدعوة، [د. ت.])، ص ٣ ـ ٤، ومفرح القوسي، المنهج السلفي ـ تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه (الرياض: دار الفضيلة، [د. ت.])، ص ٤١ ـ ٤٢.

بفهم السلف الصالح وإن تسموا بالإسلام والسنة[10].

والحاصل: أن السلفية تقرر حاكمية منهج السلف واختياراتهم العلمية، وترى أنها هي الحَكَمُ الفصل في اختلافات الإسلاميين عبر التاريخ الإسلامي.

.. المنهج

ويعنى بالمنهج السلفي: الطريق والسبيل والمذهب العلمي والعملي المتبع الذي يسلكه أتباعه ومريدوه، وعلى أصوله وقواعده تُبتنَى أحكامه وعقائده وفلسفته. ويرى السلفيون أن منهجهم «هو منهج الإسلام نفسه والطريق القويم والسبيل القاصد البينة معالمه المأمونة عواقبه، وهو صراط الله المستقيم وحبله المتين الذي أمرنا الله باتباعه في قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]»[11].

ولهذا المنهج خصائص وسمات، والمنظرون للمنهج السلفي اتفقوا على جملة من القواعد والأصول والخصائص التي يُبْتنى عليها المنهج، وهي كالتالي:

الأصول

(١) التوحيد

وهي قضايا الإيمان والكفر والأسماء والصفات والقضاء والقدر واليوم الآخر، والعقيدة في الرسل والكتب والملائكة، وتفصيلات تلك المسائل وجزئياتها، وتُعد **العقيدة الواسطية** لشيخ الإسلام ابن تيمية وكتاب **التوحيد** للشيخ محمد بن عبد الوهاب بمثابة المدونة الفكرية لأهم ترجيحات السلفية في هذه الأبواب.

(٢) الاتباع

ويراد به اتباع نصوص الكتاب والسنة واقتفاء أثر كل من سار على تلكم السبيل والمنهاج، كما أنها تعني بالتلازم عدم الابتداع والإحداث في الدين.

---

(١٠) انظر: سليم الهلالي، لماذا اخترت المنهج السلفي، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(١١) انظر: القوسي، المنهج السلفي ـ تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه، ص ٤٣.

(٣) التزكية

ويقصد بها تطهير النفس وتطييبها وتنقيتها من قبائحها، ففعل الطاعات والإكثار من الأعمال الصالحات الظاهرة والباطنة مما يراد لتحقيق هذا الأصل، وضد ذلك من البعد عن المعاصي والتوبة من الذنوب والتقلل من الآثام مما يلزم لبلوغ كمال التطهير والتطييب للنفس[١٢].

القواعد: وهي:

(١) الاستدلال بالكتاب والسنة والاعتماد عليهما في جميع مسائل الاعتقاد والتشريع والسلوك وقضايا المعرفة العامة.

(٢) الاسترشاد والاستمساك بفهم الصحابة والتابعين ومن التزم نهجهم من علماء الأمصار في كل عصر.

(٣) اتخاذ الكتاب والسنة ميزاناً توزن به الأقوال والأعمال والاعتقادات.

(٤) استخدام الأدلة المنطقية والأقيسة العقلية المستنبطة من الكتاب والسنة.

(٥) نفي التعارض الحقيقي بين الأدلة الشرعية الصحيحة، سواء كانت عقلية أم نقلية.

(٦) رفض التأويل الكلامي والمبالغة في الاعتداد بالعقل وتقديمه على النقل.

(٧) عدم معارضة الوحي بعقل أو رأي أو قياس.

(٨) قبول أخبار الآحاد والعمل بها في العقائد والأحكام بلا استثناء منهجي.

---

(١٢) للمزيد انظر: الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، **الأصول العلمية للدعوة السلفية**، المجموعة الرابعة (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، [د. ت.])، وأحمد فريد، **السلفية: قواعد وأصول** (الإسكندرية: دار الخلفاء الراشدين، [د. ت.]).

وأما خصائص المنهج السلفي فهي كالتالي:

(١) الشمول متمثلاً في شمولية تناوله وعرض رسالته، وشمولية حركة دعاته الفكرية الإصلاحية بالإضافة لشمولية النظر في أدلة أحكامه وعقائده.

(٢) التوسط والاعتدال بين المناهج الإسلامية والفلسفية الأخرى.

(٣) مواجهة البدع والتحذير منها.

(٤) نبذ الجمود الفكري والتعصب المذهبي.

(٥) الثبات على الحق والاتفاق في مسائل الاعتقاد.

(٦) الوضوح والبيان والسلامة من التناقض والاضطراب.

(٧) موافقة الفِطَرِ السليمة والعقول السديدة[١٣].

ولا شك أن هذه الخصائص يمكن أن يتنازعها كل تيار أو مذهب أو فرقة إسلامية ويزعم أنه أولى بها وأجدر، وأنه إنما يُنازع السلفية في تحقيق مناط هذه الأصول.

فهم السلف والفرقة الناجية

هذان مفهومان مركزيان في المنظومة الفكرية السلفية لا يمكن الإلمام بالحالة السلفية دون الوعي بهما وبمركزيتهما فيها؛ لذلك نود الإشارة إلى دلالاتهما باختصار:

أولاً: فهم السلف وحجيته

يقول ابن تيمية: «ومن آتاه الله علماً وإيماناً؛ علم أنه لا يكون عند المتأخرين من التحقيق إلا ما هو دون تحقيق السلف لا في العلم ولا في العمل، ومن كان له خبرة بالنظريات والعقليات وبالعمليات علم أن مذهب الصحابة دائماً أرجح من قول من بعدهم وأنه لا يبتدع أحد قولاً في الإسلام

(١٣) انظر: مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])؛ القوسي، المنهج السلفي تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده؛ علاء بكر، ملامح رئيسية للمنهج السلفي (الإسكندرية: دار العقيدة، [د. ت.])؛ فريد، السلفية: قواعد وأصول، وعبد الرحمن الزنيدي، السلفية وقضايا العصر (الرياض: دار كنوز إشبيليا، [د. ت.]).

إلا كان خطأ وكان الصواب قد سبق إليه من قبله»[١٤].

وعلى الرغم من كثرة ما كتب السلفيون في بيان منهجهم إلا أن الكتابات شحيحة جداً في توضيح حقيقة فهم السلف الذي هو معيار المنهج السلفي ومعيار التفرقة بينه وبين غيره من المناهج.

عندنا تصوران في المقصود بفهم السلف وبالسلفية واجبة الاتباع:

الأول: هو وجوب لزوم القول الذي أجمع عليه الصحابة كما يقول شيخ الإسلام: «وإذا ذكروا نزاع المتأخرين لم يكن بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد التي يكون كل قول من تلك الأقوال سائغاً لم يخالف إجماعاً؛ لأن كثيراً من أصول المتأخرين محدث مبتدع في الإسلام مسبوق بإجماع السلف على خلافه والنزاع الحادث بعد إجماع السلف خطأ قطعاً كخلاف الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة ممن قد اشتهرت لهم أقوال خالفوا فيها النصوص المستفيضة المعلومة وإجماع الصحابة»[١٥]. والمقصود هاهنا إجماع الصحابة فقط على اعتبار أن العقائد الكلية لا يتصور أن تفوت السلف وبالتالي فالمقصود ما أجمعوا عليه؛ لأنه لا تكون مسألة عقدية بعد زمانهم.

الثاني: أن المقصود هو الإجماع بتفاصيله الأصولية بحيث يدخل فيه إجماع علماء أهل السنة ولو على قضية جزئية عقدية معينة بعد زمن الصحابة كفهم أحمد (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) لحديث: «إن الله خلق آدم على صورته»، وجعل هذا الفهم إجماعاً لهذه الطبقة من علماء السلف وإبطال فهم ابن خزيمة بعده بدليل هذا الإجماع.

نقل ابن تيمية عن شيخ الحرمين أبي الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي قوله: «فإن اتباع من ذكرناه من الأئمة في الأصول في زماننا بمنزلة اتباع الإجماع الذي يبلغنا عن الصحابة والتابعين، إذ لا يسع مسلماً خلافه ولا يعذر فيه؛ فإن الحق لا يخرج عنهم لأنهم الأدلاء وأرباب مذاهب هذه الأمة والصدور والسادة والعلماء القادة أولو الدين والديانة والصدق والأمانة والعلم الوافر والاجتهاد الظاهر؛ ولهذا المعنى اقتدوا بهم في الفروع

---

(١٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ٤٣٦.

(١٥) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٦.

فجعلوهم فيها وسائل بينهم وبين الله حتى صاروا أرباب المذاهب في المشارق والمغارب فليرضوا كذلك بهم في الأصول فيما بينهم وبين ربهم وبما نصوا عليه ودعوا إليه، فإنا نعلم قطعاً أنهم أعرف قطعاً بما صح من معتقد رسول الله (ﷺ) وأصحابه من بعده لجودة معارفهم وحيازتهم شرائط الإمامة، ولقرب عصرهم من الرسول (ﷺ) وأصحابه»[١٦].

فهاهنا سيتم توظيف أربع قضايا لتعيين العقائد السلفية:

الأولى: حجية الإجماع.

الثانية: حجية إجماع أهل العصر ولو بعد زمن الصحابة.

الثالثة: حجية الإجماع المأخوذ من قول العالم إن اشتهر ولم يعلم له مخالف.

الرابعة: أن إجماع أهل السنة لا يخرمه خلاف المبتدعة، بل لا يخرمه شذوذ بعض أهل السنة.

وهذا يقودنا إلى تصور ثالث يتوسع حتى يكتفي بقول جمهور السلف دون إجماعهم[١٧].

على كل حال فالتقرير السابق يبين لك مدى الخلل العلمي المستشري في الكتابات عن السلفية والتي تنطلق من إشكالية: بأي سلف نأخذ؟ وماذا إذا اختلف السلف؟

فالحقيقة أن هذه الإشكالات تدل على نقص تصور لمعنى السلفية عند السلفيين؛ فمراد السلفيين هو إجماع السلف لا آحاد أقوالهم وإن اختلفوا بعد ذلك في طبيعة هذا الإجماع وتفاصيله وحدوده.

ثانياً: الفرقة الناجية

روى أصحاب السنن من طرق عن أبي هريرة ومعاوية وأنس بن مالك وغيرهم أن النبي (ﷺ) قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة،

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٩.

(١٧) انظر: عبد الله الدميجي، فهم السلف الصالح، ص ٣٤.

وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: هي ما أنا عليه وأصحابي»[18].

يرى السلفيون أن هذا الحديث هو في قسمة فرق المسلمين، وأن الخلافات الواقعة بين المسلمين في العقائد هي مورد القسمة والافتراق، وأنه ثَمَّ فرقة واحدة هي الناجية يوم القيامة غير متوعدة بعقاب من هذا الوجه[19]، وهي الفرقة التي التزمت بما عليه النبي (ﷺ) وأصحابه في أصول الاعتقاد، وترى السلفية أنها هي هذه الفرقة وأن باقي الفرق التي تخالفها في الاعتقاد هي من الفرق النارية، ومعنى الفرق النارية أنها فرق متوعدة بالنار لمخالفتها ما عليه النبي والصحابة في الاعتقاد وإن كان الواحد المعين منهم قد يعافى من العذاب لحسنات غالبة أو ماحية أو مغفرة من الله أو شفاعة أو نحو ذلك من موانع إنفاذ الوعيد.

يقول ابن تيمية: «اعتقاد الفرقة الناجية هي الفرقة التي وصفها النبي (ﷺ) بالنجاة، حيث قال: «تفترق أمتي» الحديث، فهذا الاعتقاد هو المأثور عن النبي (ﷺ) وأصحابه (رضي الله عنهم)، وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية؛ فإنه قد ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه قال: «الإيمان يزيد وينقص» وكل ما ذكرته في ذلك فإنه مأثور عن الصحابة بالأسانيد الثابتة لفظه ومعناه، وإذا خالفهم من بعدهم لم يضر في ذلك، ثم قلت لهم: وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكاً، فإن المنازع قد يكون مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول والقانت وذو الحسنات الماحية والمغفور له وغير ذلك فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجياً وقد لا

---

(18) رواه ابن ماجه (٣٩٩٢): كِتَابُ الْفِتَنِ، بَابُ افْتِرَاقِ الْأُمَمِ، وابن حبان (٦٢٤٧): كِتَابُ التَّارِيخِ، ذِكْرُ افْتِرَاقِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فِرَقاً مُخْتَلِفَةً، السلسلة الصحيحة، ج ٣، ص ٤٨٠.

(19) وإن كان آحاد السلفيين عندهم قد يتوعدون بالعقاب من وجه آخر لمعاص أخرى، هو كقولنا: الصائم ينجو من النار، أي: إنه لا يدخل النار بسبب الصيام وإن كان قد يدخلها لتفريطه في أشياء أخرى.

يكون ناجياً كما يقال: من صمت نجا»[٢٠].

وبالتالي يتفق السلفيون على أن هناك منظومة مفاهيم عقدية واحدة، من التزمها فهو من الفرقة الناجية، ويرون أنهم هم من يلتزمونها وأن غيرهم لم يلتزمها وهو من الفرق النارية، وإن كانوا قد يختلفون في بعض أجزاء هذه المنظومة بعد ذلك اختلافاً يرجع لتنازعهم هم أنفسهم في تعيين مذهب السلف.

التحققات الخارجية

ما تقدم من ذكر مفهوم السلفية ومنهجها وخصائصها يكاد يكون متفقاً عليه بين جميع التيارات السلفية قديماً وحديثاً[٢١]، وإنما يقع الخلاف بينهم في تحقيق مناطات هذه الأصول، أو بعبارة أخرى: في نتائج تطبيق المنهج ومراعاة الخصائص في النظر للمسائل؛ فإن هذه العملية التطبيقية ولأسباب شتى قد لا تُنتج أقوالاً متفقة، كما أن نصوص الوحي المتفق على حجيتها عند المسلمين لا يُنتج النظر فيها اتفاق الأقوال بالضرورة حتى وإن اتحد منهج النظر، من هنا وجب التفريق بين أمرين أساسيين وهما:

السلفية المنهج

ونعني بها ما تقدم ذكره من منهج النظر والاستدلال، وحاكمية إجماع السلف، وهو شبه متفق عليه بين التيارات السلفية.

السلفية/ التاريخية

ونعني بها المحاولات التاريخية لتطبيق هذا المنهج في التعامل مع مسائل الدين بدءاً من الصدر السلفي الأول صحابة النبي (ﷺ)، وانتهاء إلى التيارات السلفية الماثلة في الخارج أثناء كتابة هذه السطور وإلى ما شاء الله.

فإن التحققات الخارجية للسلفية والتي تُقرر هذا المنهج نظرياً بحذافيره

---

(٢٠) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ١٧٩.

(٢١) والمنازعة في أي أصل من هذه الأصول كفيل في نظر كثير من السلفيين ـ وهو مقتضى أصولهم في الحقيقة ـ بإخراج المنازع فيها عن السلفية، لذلك يعد من مميزات الصدر الأول في نظر السلفيين عدم وقوع خلاف بينهم في أصول العقائد؛ مما يدعم حجية إجماعهم فيها.

ليس بينها اتفاق تام في أبواب الدين، لا في العقائد[٢٢] ولا في الأحكام ولا حتى في أبواب الأخلاق والسلوك، وحتى إذا أضفنا إلى معيارية المنهج جعل تجربة الصحابة فقط والمتمثلة في إجماعهم حاكمة على التجارب التي تليها أو توسعنا في ذلك إلى تجربة القرون المفضلة إلى طبقة أحمد مع منتخب من الأئمة بعده خاصة ابن تيمية وابن عبد الوهاب وجعلنا تقريرات هؤلاء جميعاً معياراً لوزن أي تجربة سلفية فإننا لن نحل الإشكالية؛ نظراً لارتكاز كل تيار سلفي على ما يعضد قوله من نصوص هذه الطبقات.

.. وعدم فض الاشتباك بين السلفية كمنهج لتلقي الدين وفهمه وبين تمثلات هذا المنهج الواقعية يعد هو أعظم أسباب الإشكال في التعامل مع الحالة السلفية، كما أنه أحد أهم مشكلات التيارات السلفية نفسها في وعيها بذاتها وعلاقتها بمنهجها.

وقد أحسن الدكتور محمد يسري إبراهيم في العبارة عن هذه الإشكالية بقوله: «فليس ثمة فرد ولا جماعة متحزبة تمثل السلفية بمعناها الشرعي، وإنما قد يوجد من ينتسب إليها، ويسعى أن يحيا بمنهجها، وقد يصيب وقد يخطئ، وأخطاؤه لا تنسب إلى المنهج، ولا إلى غيره من الأفراد أو الدعوات التي انتسبت إلى ذات المنهج»[٢٣].

وبالنظر لهذا التمييز الأخير فإن الوهابية هي أحد التحققات التاريخية التي تحاول تمثل ما كان عليه السلف الأولون، وهي نسبة إلى الشيخ النجدي محمد بن عبد الوهاب، ويشار بها إلى الشيخ وإلى تلاميذه وحاملي منهجه في الدولة السعودية بمراحلها الثلاث.

---

(٢٢) وإن كان الذي لا يُشك فيه أن اتفاقهم في مسائل العقائد أكثر بكثير جداً من اختلافهم، ولكن الثابت أيضاً أن اختلاف التيارات السلفية في العقائد واقع، وإن كان لم يقع بينهم اختلاف في مسألة تعد أصلاً إلا اختلافهم في مسألة الإيمان وهل ترك عمل الجوارح بالكلية ينقض الإيمان أم لا؟ كما سيأتي توضيحه عند الكلام عن تيارات السلفية المختلفة، والكلام هنا عن التيارات السلفية بعد الصحابة والقرون المفضلة بصفة عامة، والسلفية المعاصرة بصفة خاصة.

(٢٣) انظر: محمد يسري إبراهيم، **فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر** (القاهرة: دار اليسر، [د. ت.])، ص ١٧.

محددات نقدية

إذا تقرر ما تقدم علمنا أن المراد بالسلفية في الدرجة الأولى هم صحابة النبي (ﷺ) وما كانوا عليه، ولا يُقصد بصحابة النبي (ﷺ) وما كانوا عليه قول كل واحد من صحابة النبي (ﷺ)؛ لأن كل الفقهاء وكل الأئمة هذا يختلف مع عمر وهذا يقول بقول علي وهذا يخالف عثمان، فبالتالي الذي يتكلم عن السلفية لا يريد قول كل واحدٍ من هؤلاء وإنما يريد اتفاق صحابة النبي (ﷺ).

فأصل فكرة السلفية باختصار شديد: هي وسيلة لضبط التنازع التأويلي الذي سيحدث في فهم الكتاب والسنة، فهم السلف واتفاق صحابة النبي (ﷺ) على فهم الدين وتفسير الوحي هو وسيلة لحصر الآراء والتأويلات الممكن القول بها في تفسير الوحي، فاتفاق صحابة النبي (ﷺ) الأصل أن يكون معياراً لفهم الدين، فإن اختلف صحابة النبي (ﷺ) فالنتيجة تبعاً لاختلافهم أن لا يعود هناك قولٌ واحدٌ في المسألة، فبالتالي كل التيارات السلفية وحتى غير السلفية إنما تعترف بمرجعية اتفاق صحابة النبي (ﷺ).

لا بد أن نفرّق بين السلفية «المنهج»، وبين «التحققات التاريخية» للسلفية، أي المجموعات التي وُجِدَت خلال التاريخ تحاول أن تصيب ما كان عليه صحابة النبي (ﷺ)، كل هذه نسميها «سلفيات تاريخية»، محاولات، سواء أكانت سلفية أحمد ابن حنبل، أو شيخ الإسلام ابن تيمية، أو الدعوة الوهابية... كل هذه «تحققات تاريخية»، بمعنى أنها «محاولات» لإصابة ما كان عليه النبي (ﷺ) وأصحابه. هذا هو الفرق.

وعليه، هذه التحققات التاريخية لا يستطيع أحدها لا أحمد بن حنبل، ولا مالك، ولا الشافعي ولا الوهابية ولا شيخ الإسلام ابن تيمية، أن يدعي أنه أصاب تمام ما كان عليه النبي (ﷺ) وأصحابه، بل غاية دعواه أنه «يحاول أن يصيب»، وإذن فالدراسة النقدية للسلفية لا يصح أن تحاول أن تنقد الأصل ـ وهو إلزامية اتفاق الصحابة ـ لأنك لو قلت: إن الصحابة قد اتفقوا، ثم إن اتفاقهم ليس ملزماً، فكأنك تقول: إن جميع أصحاب النبي [صلى الله عليه وسلم] الذين شهدوا الوحي كلهم على خطأ وأصبت أنت. هذه مشكلة كبيرة تتعارض مع نصوص الوحي، وتؤدي إلى أن أمة النبي (ﷺ)

المُخاطَبَة بالوحي أولاً (صحابته) أخطأوا في فهم الوحي.

وهكذا ينبغي أن يكون هذا هو الأصل المتفق عليه: أن صحابة النبي (ﷺ) أينما اتفقوا فاتفاقهم ملزم.

إنما يكون النقاش مع التحققات التاريخية للسلفية:

هل بالفعل الصحابة اتفقوا أم لم يتفقوا؟

إن اتفقوا، هل فهمتم هذا الاتفاق أم لا؟

إن اتفقوا على قول كما فهمتم، هل كانوا سيطبقونه وينشرونه مجتمعياً كما تفعلون أم لا؟

فينبغي أن تُحاكم التحققات التاريخية للأصل، بدءاً من التابعين وانتهاءً بالسلفيين المعاصرين.

من هنا ننظر للدعوة الوهابية على أنها مجرد «تحقق تاريخي للسلفية» تحاول أن تصيب ما كان عليه النبي (ﷺ) وأصحابه. هي تدعي أنها أصابته في المسائل التي تكلمت فيها قطعاً، خاصة في أصول مسائل الاعتقاد، وظناً في فروع مسائل الفقه، فعمل الناقد هنا أن يحاكم ما تقوله الدعوة الوهابية إلى اتفاق الصحابة، هل بالفعل اتفقوا على الأقوال التي تدعي الوهابية أنها العقيدة وأنها سلفية أم لم يتفقوا؟ ونفس القضية مع شيخ الإسلام ابن تيمية.

هذا مُحدد نقدي أساسي سواء للسلفية أو الوهابية، وإن عملك النقدي هو محاكمة هذه التحققات التاريخية للأصل المنهجي الأول، وليس عملك النقدي أن تنكر أن هذا في الأصل منهجي، بل اتفاق الصحابة أصل منهجي معياري، لا يجوز أن يجتمع صحابة النبي (ﷺ) على باطل.

هناك مُحددان آخران في النقد/التعامل مع الدعوة السلفية أو الوهابية:

الأول: ألا نحمّل النظرية/ الفكرة أخطاء الممارسة والتطبيق

فالنظريات والأفكار في علاقتها مع الممارسة على ثلاثة أنواع:

أ. نظرية لا يُمكن تحميلها بأي صورة من الصور أخطاء الممارسة

مثال: كل الممارسات المنحرفة للإسلام في تاريخ الإسلام: خوارج، مذاهب بدعية، مذاهب باطلة، وحدة الوجود، كل هذه المذاهب إنما تدعي أنها تمثل الإسلام الذي جاء به محمد [صلى الله عليه وسلم]، هل تستطيع أن تُحمّل ممارسات الدولة العباسية السيئة للإسلام نفسه؟ لا.

هل نحمّل الديمقراطية الممارسة السيئة الموجودة في بعض الدول الدكتاتورية التي توظف الديمقراطية؟ لا.

ب. نظرية تتحمل في كل الأحوال أخطاء الممارسة

مثال: تحميل الفاشية والشيوعية للممارسة الدكتاتورية؛ لأن نفس المكوّن الدكتاتوري هو مكوّن كامن في الفاشية وفي الشيوعية، عندما يحدث ممارسة دكتاتورية من ستالين أو موسوليني أو هتلر على سبيل المثال فنحن بمنتهى الجرأة والوضوح والانضباط المنهجي نحمّل الفاشية أخطاء هتلر، لأن نفس المكوّن النظري للفاشية يحمل بداخله هذه الممارسة والموافقة عليها.

ج. نظرية لا يُمكن تحميلها بصورة كلية أخطاء الممارسة، ولا يمكن تبرئتها بصورة كلية من أخطاء الممارسة، وذلك عندما لا يوجد في النظرية إجراءات منهجية محددة وفعالة لتفادي الخلل في الممارسة.

مثال: لا يوجد في الرأسمالية إجراءات منهجية محددة لتفادي الظلم الاجتماعي الذي يقع، وهو ازدياد الفقراء فقراً وازدياد الأثرياء ثراء، فلا يُمكن تحميل النظرية كلياً هذه النتيجة من الممارسة، ولكني لا أبرئها لعدم وجود إجراءات محددة لتفادي مثل هذا، فهي تتحمل سوء الممارسة بصورة جزئية.

تطبيقاً على الوهابية

الوهابية كـ«نظرية» مثلاً في قضية التكفير، النظرية الوهابية في التكفير توجد في ٩٠٪ من مضامينها عند الأحناف، وتوجد في ٩٠٪ من مضامينها عند الشافعية، نفس النظرية، عندما يحدث توسّع في التكفير، هل يوجد في النظرية الوهابية تحذير من التوسع في التكفير؟ نعم، فحينئذ عندما يحدث توسّع/غلوّ في التكفير من أناس منسوبين إلى الوهابية وأراجع النظرية فأجدها

تأصيلياً سليمة وفيها محاذير وضوابط وإجراءات منهجية لتفادي الغلو في التكفير، لا أستطيع أن أحمّل النظرية مسؤولية الممارسة، وإنما أحاكم الممارسة نفسها في حدود الخلل الذي وقعت فيه.

من ناحية أخرى: عند بعض علماء الوهابية نجد أنهم لا يعذرون بالجهل؛ لذلك فالطرح النظري الوهابي الذي يمنع العذر بالجهل أرى أنه يتحمل مسؤولية جزئية عن بعض الغلو في التكفير الذي يحدث.

الثاني: ألا أجعل من خصائص السلفية/ الوهابية شيئاً موجوداً عند غيرها

مثال: يمكنني أن أناقش وجود مرض كذا في علي ولكن لا يمكنني أن أقول: إن هذا المرض لا يوجد إلا في علي، فلا يمكن أن أتكلم على التعصب المذهبي فأخصه بالوهابية، ولا يمكن أن أتكلم على الإقصاء فأخصّه بالوهابية. لهذا فأنا أرى أن العلماني أكثر اتساقاً، فهو يورد هذه الأمراض ويجعلها أمراضاً... للوهابية؟ لا، بل للإسلام، ولو كان مسلماً وعنده لبس أو عدم فهم للإسلام فهو يحمّل هذا مثلاً للتراث الفقهي، أو المذاهب الفقهية.. أو أو. فالأمراض لا تختص بها مدرسة دون أخرى.

الذين حاربوا ابن رشد وابن حزم، مالكية أم حنابلة؟ مالكية.

الذين افتعلوا مشكلات مع حنابلة بغداد، وهابية أم شافعية؟ شافعية.

هل يُمكن تحميل المذهب الحنفي اشتراك أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي في محنة الإمام أحمد؟ لا.

القاضي عبد الجبار المعتزلي الشافعي الذي يكفّر كل من ينكر أصلاً من الأصول الخمسة، هل نحمّل المذهب الشافعي ذلك؟ لا. المعتزلة الذين يدعون إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الحاكم الظالم، ألم يرتموا في أحضان المأمون وصاروا أداة من أدواته الاستبدادية؟ بلى. أيمكننا أن ننسب ذلك إلى نظرية الاعتزال؟ لا.

المعتزلة يقولون بالعقل وحرية التفكير، ماذا صنعوا مع من خالفهم في مسألة خلق القرآن؟ تسببوا في قمع مخالفيهم سبع سنوات متتالية.

إذن فلا يمكننا أن نختزل بشدة أمراض البشر وحصرها في طائفة ما دون أخرى يوجد فيها هذا المرض. بنو آدم مطبوعون على الظلم والبغي، هذا أصل في الإنسان، وهذا الظلم والبغي يتجلى في شافعي المذهب، لا لكونه شافعياً بل لكونه إنساناً مريضاً، ويتجلى في المعتزلي لا لكونه معتزلياً ولكن لكونه إنساناً مريضاً، ويتجلى في الوهابي لا لكونه وهّابياً ولكن لأنه إنسان مريض، عنده أمراض بني آدم.

الإشكالية أن نرد الأمراض الإنسانية والإشكالات الموجودة في طبائع الناس إلى مذاهب، في حين أن هذه المذاهب هي أول ما يتبرأ من هذه الأمراض.

وهكذا يسعني البحث في تجليات هذه الأمراض عند هذه التيارات بحثاً بعلم وعدل، لا أن أتكلم كما لو كان هذا المرض من خصائص هذا التيار، هذا تصرف غير علمي وغير منهجي وغير عادل.

فلو قلنا إن الوهّابيين ليس عندهم إلا «صواب» أو «خطأ»، كل المذاهب الفقهية ليس عندها إلا صواب أو خطأ، حتى من يقول بتعدد الإصابة مثل بعض الأشاعرة يخصّونها بفروع الفقه، أما العقائد فيقولون: إنها إما خطأ وإما صواب. فقد جاء في **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين** ما نصه: «الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر». اهـ.

وكذلك المعتزلي، بل إن المعتزلي يقول: إنه إما صواب وإما خطأ حتى في الفروع الفقهية، ليس عنده تعدد كالأشاعرة، بل إن المعتزلة لا يعذرون بالجهل، في حين أن الوهابية خاصة في منهج ابن تيمية يعذرون بالجهل، أيهما أكثر «تشدداً» إذن ابن تيمية السلفي أم المعتزلة؟ الأشاعرة أيضاً من بعد القرن السادس الهجري لا يعذرون بالجهل، أيهما أكثر تشدداً ابن تيمية أم الأشاعرة؟

ومع ذلك؛ بعض الوهابية عندهم غلو في التكفير، ولكن قبل الوهابية... هي إشكالية موجودة عند غيرهم.

فالأمر ـ رجوعاً للمسألة ـ إما صواب أو خطأ، كل ما في الأمر أن

المُخطئ قد يكون معذوراً لا يعاقبه الله على خطئه إذا اجتهد، هذه نظرية «ابن تيمية» والتي ليست موجودة حتى عند «المعتزلة».

الخلاصة من كل هذا:

الحكم على المذاهب والطوائف والتيارات حكمٌ لا يزيف الواقع ولا يدخل في الأيديولوجيات وصراع الأفكار غير الدقيق علمياً وغير الدقيق معرفياً؛ وهو يحتاج إلى صبر طويل وعدل.

فالعدل مع كل أحد واجب، عندما أظلم المعتزلي فأنسب له ما لم يقله؛ فأنا ظالم وإن كان المعتزلة على باطل في أبواب أخرى؛ إلا أن هذا لا يُحل ظلمهم والكذب عليهم.

والتأني المعرفي في دراسة الأفكار واجب. ظلم التيارات والأفكار ليس حسناً، فالإنسان الذي يصفق اليوم حينما يسمع ظلماً لتيار ولم يتحقق سيسأله الله يوم القيامة: أنت ظلمت أناساً كثيرين، ونسبت إليهم مالم يقولوه، ولم تتأكد من أن هذه أفكار التيار نفسه لا بعض أفراده.

الظلم حرامٌ كله، البغي حرامٌ كله، الكذب على الناس حرامٌ كله.

الوهابية في مصر

أحمد سالم

أولاً: صوت البارود

(١)

«وعمل الباشا ديواناً جمع فيه الدفتردار، والمعلم غالي، والسيد عمر والمشايخ، وقال لهم: لا يخفاكم أن الحرمين استولى عليهما الوهابيون، ومشوا أحكامهم بهما، وقد وردت علينا الأوامر السلطانيَّة المرة بعد المرة للخروج إليهم، ومحاربتهم، وجلائهم، وطردهم عن الحرمين الشـريفين، ولا تخفى عنكم الحوادث والوقائع التي كانت سبباً في التأخير عن المبادرة في امتثال الأوامر»[١].

هكذا يذكر الجبرتي أوائل أمر حملة محمد علي التي كانت بأمر الباب العالي العثماني، والتي هُزمت في بداية الأمر، ثم توالت بعدها حملات متتالية أدَّت إلى هزيمة قاسيةٍ مدمرة للدولة السعودية الناشئة، وكانت لها آثار كبيرة في تشكيل أفكار علماء الدعوة النجديَّة في مسائل التكفير والولاء والبراء بعد ذلك، ويُمكننا أن نتصوَّر طبيعة هذا الأثر بتأمُّلنا هذا النقل الذي يصف طبيعة عسكر محمد علي عندما هُزموا الهزيمة الأولى:

يقول الجبرتي: **«قال لي بعض أكابرهم من الذين يدَّعون الصلاح والتورُّع: أين لنا بالنصر وأكثر عساكرنا على غير الملة، وفيهم مَن لا يتديَّن بدين، ولا ينتحلُ مذهباً، وصحبتنا صناديق المسكراتِ، ولا يُسمع في عرضينا أذانٌ ولا تُقام به فريضة، ولا يخطر في بالهم ولا خاطرهم شعائر الدين،**

---

(١) عبد الرحمن بن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢٣٥.

والقوم إذا دخل الوقت أذن المؤذنون وينتظمون صفوفاً خلف إمام واحدٍ بخشوع وخضوع، وإذا حان وقت الصلاة والحرب قائمة أذن المؤذن وصلوا صلاة الخوف، فتتقدم طائفة للحرب وتتأخر الأخرى للصلاة، وعسكرنا يتعجبون من ذلك؛ لأنّهم لم يسمعوا به فضلاً عن رؤيته، وينادون في معسكرهم: «هلمُّوا إلى حرب المشركين المحلقين الذقون، المستبيحين الزنا واللواط، الشاربين الخمور، التاركين للصلاة، والآكلين الربا، القاتلين الأنفس، المستحلين المحرمات»، وكشفوا عن كثير من قتلى العسكر، فوجدوهم غُلفاً غيرَ مختونين، ولما وصلوا بدراً واستولوا عليها وعلى القرى والخيوف، وبها خيار الناس، وبها أهل العلم والصلحاء؛ نهبوهم، وأخذوا نساءهم وبناتهم وأولادهم وكتبهم، فكانوا يفعلون فيهم، ويبيعونهم من بعضهم لبعض، ويقولون: «هؤلاء الكفار الخوارج»، حتى اتّفق أنَّ بعض أهل بدر الصلحاء طلب من بعض العسكر زوجته، فقال له: «حتى تبيت معي هذه الليلة، وأعطيها لك من الغد»؟!»[٢].

أما حملة النصر التي كانت بقيادة إبراهيم باشا، فيصف فعلها ابن بشر بقوله: «ثم أمر العساكر أن يهدموا دورها وقصورها، وأن يقطعوا نخيلها وأشجارها، ولا يرحموا صغيرها ولا كبيرها، فابتدر العساكر مسرعين، وهدموها وبعض أهلها فيها مقيمون، وقطعوا الحدائق، وهدموا الدور والقصور، ونفذ فيها القدر المقدور، وأشعلوا في بيوتها النيران، وأخرجوا جميع مَنْ كان فيها من السكان، فتركوها خالية المساكن كأن لم يكن بها من قديم ساكن، وتفرَّق أهلها في النواحي والبلدان، وذلك بتقدير الذي كل يوم هو في شأن»[٣].

والذي يهمنا رصده هاهنا هو أنَّ محاولة استخلاص نظرة المثقف المصري ـ إن صحت التسمية ـ لهذه الحملة وللدعوة الوهابية يعكس ملامح تعاطف ظاهر مع الدعوة الوهَّابيَّة، ويعكس رؤية بعض المثقفين المصريين للدعوة الوهابيَّة كحركة إصلاحيَّة بالفعل، فرُغم أنَّ المصريين لا يعنيهم أي شيء ممَّا تقدَّم ـ اللَّهُمَّ إلَّا تأمين قوافل الحج، وعدم التعرض للمحمل

---

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٤٢

(٣) ابن بشر، عنوان المجد، ج١، ص ٢١٣.

المصري ـ إلَّا أنَّ تكاليف الحملة العسكرية أرهقتهم في ظلٍّ وضع اقتصادي خانق. وكذلك لم يكن الأمر قد استتب لمحمد علي سياسياً بشكل كامل، فكما ذكرنا إنَّ مذبحة القلعة المشهورة والتخلص من المماليك تزامن مع الاحتفال بخروج حملة طوسون للجزيرة.

وعليه؛ فقد توفَّرت البيئة الخصبة للتعاطف والتأييد المصري للوهابيين، وهو ما تجسَّد في موقف الجبرتي، فنجد أنَّ الجبرتي تدرَّج من موقف المتأثر بإعلام محمد علي عن الوهابيِّين القادمة مع أخبار الحملة، ثم الباحث عن الحقيقة المتتبع لأخبار الوهابيِّين التي يأتي بها الحجاج المغاربة وغيرهم، وفي النهاية نجد الاتصال المباشر بالوهابيِّين ونشر رسائلهم، وتأييدهم بشكل علني، ومهاجمة السلطة في مصر.

يقول الجبرتي: **«وحضر صحبة الحجاج كثير من أهل مكة هروباً من الوهابي، ولغط الناس في خبر الوهابيِّ، واختلفوا فيه، فمنهم من يجعله خارجيّاً وكافراً وهم المكيون ومَن تابعهم وصدَّق أقوالهم، ومنهم من يقول بخلاف ذلك لخلو غرضه»**(٤).

ثم ذكر الجبرتي أوراقاً فيها معتقد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وعقَّب عليها قائلاً: **«إنْ كان كذلك فهذا ما ندين الله به، ونحن أيضاً، وهو خلاصة لباب التوحيد، وما علينا من المارقين والمتعصبين»**.

ولا شكَّ أنَّ موقف الجبرتي هذا قد أسهمت في صياغته خلافاته مع محمد علي باشا والي مصر وسوءُ نظرة الجبرتي له، إلَّا أنَّ الذي يعنينا هاهنا هو رصد بذرة التوافق المهمة هذه في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ مصر الحديث.

(٢)

كان من آثار هذه الهزيمة وبسط السلطة العثمانية على الديار النجديَّة أنْ بدأت عمليَّة ارتحال وإجلاء عن نجد لعلماء الدعوة النجديَّة من أسرة آل الشيخ.

---

(٤) الجبرتي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨٨.

ونرصد من صور هذا الارتحال والإجلاء: انتقال حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ إلى مصر مع أسرته وإخوته بعد دمار الدرعية عام ١٨٣٥م.

وقد قضى ابنه عبد اللطيف بن عبد الرحمن في مصر واحداً وثلاثين عاماً قضاها في التعلم في الأزهر الشريف ومن مشايخه وعلمائه.

وقد أفاد عبد اللطيف بن عبد الرحمن وتأثر بدراسته الأزهرية حيث نجد لديه من المتانة العلمية والقوة خاصة في علوم العربية والأصول ما لا نجده عند كثير من علماء نجد، كما نلاحظ في كتبه بوضوح مقاومته لنفس تكفيري استوطن نجداً كردة فعل على ما فعلته حملات الدولة العثمانية من قتل ونهب وممارسات فظيعة، فقاوم عبد اللطيف بن عبد الرحمن هذا النَفَس وأنكره بالدلائل الشرعية، وإن كان قد حافظ على خطاب تكفيري رآه متسقاً مع نصوص الشرع وليس غلواً، واستشهد له بنصوص الوحي وكلام ابن تيمية[٥].

ثانياً: السلفية الإصلاحية

(١)

الباحث في حدود تأثير الدعوة الوهابيَّة على العالـم الإسلامي عموماً، وعلى الحركات الإصلاحيَّة خصوصاً؛ لا يجد مشقَّةً كبيرةً في اقتباس عبارات تُفيد هذا الأثر.

ـ **يقول أحد الباحثين المصريين**: «نكاد لا نجد حركة من حركات الإصلاح إلّا كان مرجعها لـما نادى به محمد بن عبد الوهاب»[٦].

ـ **ويقول الزركلي عن دعوة الشيخ**: «تأثَّر بها رجال الإصلاح في الهند، ومصر، والعراق، والشام وغيرها، فظهر الألوسيُّ الكبير في بغداد، وجمالُ الدين الأفغانيُّ بأفغانستان، ومحمد عبده بمصر، وجمال الدين القاسميُّ

(٥) انظر: عبد اللطيف بن عبد الرحمن، **عيون الرسائل والأجوبة على المسائل** (الرياض: مكتبة الرشد، [د. ت.])، ج١، ص ١٥٧ ـ ١٩٨.

(٦) محمد بديع شريف، «اليقظة الفكرية والسياسية في القرن التاسع عشر،» في: **دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة** (نشر اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية)، ص ٢١.

بالشام، وخيرُ الدين التونسيُّ بتونس، وصِدِّيق حسن خان في بهوبال، وأمير علي في كلكتة، ولمعت أسماء آخرين»[7].

لكنَّ البحث الدقيق لا يرضى بهذه الإطلاقات على هذه الصورة، وليس من وكدنا في هذا البحث تحقيق صدقيَّة هذه الإطلاقات على جميع الحركات الإصلاحيَّة، وإنَّما بحثُنا فحسب فيما يتعلَّق بالإصلاحيَّة المصريَّة.

والحقيقة: أنَّنا نميل إلى ضعف أثر الدعوة الوهابيَّة على السلفيَّة الإصلاحيَّة في مصر، وإلى أنَّ هذا الأثر يكاد ينحصر في رشيد رضا، والواقع أنَّ موطن الشبهة في إثبات أثر الدعوة الوهابيَّة على الإصلاحيَّة المصريَّة يرجع لسببين:

الأول: ما شنَّه الأفغانيُّ ومحمد عبده من حملات على التصوف الطرقي، وعبادة الأضرحة، بصورة تقاطعت تقاطعاً ظاهراً مع ما دعا له الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

الثاني: الأثر الواضح البيِّن والعلاقات المتبادلة بين محمد رشيد رضا والدولة السعوديَّة والدعوة الوهابيَّة؛ ممَّا حمل بعض الباحثين على سحب هذه العلاقة على سلف رشيد رضا وشيخه محمد عبده.

والحقيقة: أنَّه لا يُمكننا أبداً أن نتفق مع صلاحيَّة السبب الأول؛ إذ إنَّ دعوة محمد عبده لنبذ التصوف الطرقي، وممارسات الناس عند الأضرحة والقبور هي جزء من منظومة فكره العقلاني الساعي لاستخراج المكونات العقلانيَّة في الإسلام، ونبذ ما يتعارض معها من الخرافات بالصورة التي وصلت حتى إلى إنكار بعض الغيبيَّات التي يقر الفقهاء بثبوتها، وبالتالي؛ فمعالم العقلنة كمنطلق لإنكار التصوف عند محمد عبده ظاهرة جدّاً، ومعالم المفارقة بين دعوته والدعوة الوهابيَّة والتي تتجلَّى في عدم تأسيسه لتوحيد العبادة في **رسالة التوحيد**، وتتجلى في غياب خطاب التكفير عنده، بل تأصيلُه للمبالغة الشديدة في البُعد عن التكفير[8]، وتتجلَّى في طردِه

---

(٧) خير الدين الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.])، ج ٦، ص ٢٥٧.

(٨) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، [د. ت.])، ص ٦٨. ملحوظة: هذه هي مناظرة محمد عبده مع هانوتو والمنشورة أصالة باسم: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» في المجلد الخامس من المنار.

الإنكارَ حتَّى وصل لبعض الغيبيَّات التي يثبتها الوهَّابيَّة وغيرُهم؛ كل ذلك يدلُّ دلالة واضحة على أنَّ دعوته لنبذ التصوف لـم تكن بتأثير مباشر من الدعوة الوهَّابيَّة، وإن كان التأثر الجزئي البسيط ليس ممتنعاً، ولعلَّه يدلُّ على هذا التأثر الجزئي مع نفي الكلي في الوقت نفسه قول محمد عبده الذي يرى كثيرون أنَّه قصد به الوهابيَّة: «فئةٌ زعمت أنَّها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث؛ كلام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطناً وأحرج صدراً من المقلدين، وإن أنكرت كثيراً من البدع ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه؛ فإنَّها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيِّد به، بدون الْتِفات إلى ما تقضيه للأصول التي قام عليها الدين... فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنيَّة السليمة أحباء»(٩).

أمَّا بالنسبة للسبب الثاني فلا شكَّ أنَّ رشيد رضا بينه وبين الدعوة الوهابيَّة والدولة السعوديَّة علائق وصِلات ـ كما سنعرض له بعد قليل ـ، لكن هذا لا يُمكن أن يصلح بحالٍ كحجة على سحب هذه العلائق والصلات على السلفيَّة الإصلاحيَّة بأثرها، ولا حتى على محمد عبده.

والحقيقة: أنَّ مجرد الاتفاق مع الدعوة الوهَّابيَّة في قضية الخرافة، ومحاربة شرك الأضرحة، لا يعني أبداً أنَّها أساس إصلاحي من حيث الرؤيةُ لهذا الذي اتفق معها، ونحن نجد كُتَّاباً أبعد ما يكونون عن الوهَّابيَّة في رؤيتها، ثم هم يُثنون عليها جدّاً في هذا الجانب.

يقول العقاد: «النهضة في مصر بدأت عند أوائل القرن التاسع عشر، ولكنها بدأت في الجزيرة العربية قبل ذلك بنحو ستين سنة بالدعوة الوهَّابيَّة التي تُنسب للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبدأت نحو هذا الوقت في اليمن بدعوة الإمام الشوكاني صاحب كتاب «**نيل الأوطار**»، وكلاهُما يُنادي بالإصلاح على نهج واحد، وهو العود إلَى السنن القديم، ورفض البدع والمستحدثات في غير هوادة. وإنما تسامع الناس بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وظلَّت الدعوة الشوكانيَّة مقصورة على قراءة كتب الفقه

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

والحديث؛ لأنَّ الوهابيِّين اصطدموا بجنود الدولة العثمانيَّة في إبَّان حربها مع الدول الأوروبية التي اتفقت على تقسيمها... ولم تذهب صيحة ابن عبد الوهاب عبثاً في الجزيرة العربية، ولا في أرجاء العالم الإسلاميِّ من مشرقه إلى مغربه؛ فقد تبعه كثير من الحجاج، وزوار الحجاز، وسرت تعاليمه إلى الهند، والعراق، والسودان وغيرها من الأقطار النائية، وأعجب المسلمين أن سمعوا أن علة الهزائم التي تعاقبت عليهم إنَّما هي في ترك الدين لا في الدين نفسه، وأنَّهم خلقاء أن يستجدوا ما فاتهم من القوة والمنعة باجتناب البدع والعودة إلى دين السلف الصالح في جوهره ولبابه»[10].

ويقول **طه حسين**: «إنَّ هذا المذهب جديد وقديم معاً، والواقع أنَّه جديد بالنسبة للمعاصرين، ولكنَّه قديم في حقيقة الأمر؛ لأنَّه ليس إلَّا الدعوة القويمة إلى الإسلام الخالص النقي، المُطهَّر من كل شوائب الشرك والوثنيَّة، هو الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي (ﷺ)، خالصاً لله وحده، مُلغياً كل واسطةٍ بين الله والناس... ولولا أنَّ التُرك والمصريين اجتمعوا على حرب هذا المذهب وحاربوه في داره بقوة وأسلحة لا عهد لأهل البادية بها لكان من المرجو أن يُوحِّدَ هذا كلمةَ العرب في القرن الثاني عشر والثالث عشر الهجري، كما وحَّد ظهور الإسلام كلمتهم في القرن الأول»[11].

ولا يُمكننا بحال أن نعد المسار الفكري والإصلاحي للعقاد وطه حسين متأثراً بالوهابية.

«هو المذهب الذي أقام السُّنة بصورة لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين»

رشيد رضا متحدثاً عن الوهابية

---

(١٠) عباس محمود العقاد، **الإسلام في القرن العشرين** (القاهرة: المطبعة القومية، [د. ت.])، ص ٨٥.

(١١) طه حسين، **الحياة الإسلامية في جزيرة العرب**، ص ١٣.

(١)

فعند قيام التجربة السعودية الوهَّابيَّة الجديدة بقيادة الملك عبد العزيز آل سعود (الدولة الثالثة)، عمل هذا الأخير على استمالة الرأي العام الإسلامي ومفكريه؛ لتدعيم شرعيته الإسلاميَّة خصوصاً في نزاع مع العراق والكويت وضد الحجازيين، وفي ظلِّ الصـراع مع اليمن. وبعد سقوط الخلافة والنزاع بين مؤتمر الخلافة بالقاهرة ومؤتمر الملك عبد العزيز بمكَّة.

والواقع إنَّ عَلاقة محمد رشيد رضا بالدعوة الوهَّابيَّة والدولة السعودية الثالثة هي من النماذج الثريَّة جدّاً لتشابك العَلاقات بين الديني والسياسي والاقتصادي.

فالتأثر الديني العقدي بشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب ثابتٌ بلا شكٍّ في حق رشيد رضا الذي يقول عن ابن تيمية: «**ناصر مذهب جمهور السَّلف الصالح بالأدلة العقليَّة**»[١٢].

ويقول عن مذهب الوهابيَّة وعداوة الروافض لهم: «**وبناءً على هذه النظرية يقاوم الروافض الإمام عبد العزيز بن سعود ملك الحجاز ونجد تعصباً لمذهبهم على مذهب أهل السنة الذي يقيمه ابن سعود إقامة لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين** ﷺ»[١٣].

ويرى أنَّ الوهَّابيَّة: «**متمسكون بمذهب السَّلف الصالح في العقائد، ومذهب أحمد بن حنبل في الفروع، وأنَّهم أشد شعوب المسلمين في هذا العصر اتِّباعاً، وأبعدهم عن الابتداع**»[١٤].

لكنَّنا في الوقت نفسِه لا نستطيع أن نردَّ للتوافق الأيديولوجي وحده هذا الدعم الإعلامي الكبير الذي قدَّمه محمد رشيد رضا لعبد العزيز آل سعود الملك المؤسس للدولة السعوديَّة الثالثة.

لقد أتت حركة عبد العزيز آل سعود في غضون انهيار الدولة العثمانيَّة، وأتت كذلك في خطواتها التأسيسية الأخيرة كمناوئة للشـريف حسين الذي

---

(١٢) انظر: رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م/ ٢٢)، (ج/ ٣)، (ص/ ١٩٠).
(١٣) انظر: رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م/ ٢٩)، (ج/ ٦)، (ص/ ٤٢٢).
(١٤) انظر: رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م/ ٢٨)، (ج/ ١)، (ص/ ٢).

كان رشيد رضا قد شنَّ عليه حرباً شعواءَ من قبل اتهمه فيها بالتبعية للإنجليز.

فليس عجباً بعد ذلك أن تستفز حركة عبد العزيز آل سعود الحلمَ المستكنَ في نفس محمد رشيد رضا أن يرى سلطة سياسيَّة دينيَّة قويَّة، وليس عجيباً بعد ذلك أن يقول عن الدولة السعودية الناشئة أنَّها: «**الدولة السنية الحية**»[١٥]، وأن زحف ابن سعود على الحجاز كان فقط بغرض «**إسلامي محض؛ لتأمين فريضة الحج، ومنع الإلحاد والظلم في الحرم، وقطع عروق النفوذ الأجنبي في مهد الإسلام**»[١٦].

في الوقت نفسِه اتُّهمه بعض خصومه بعدم نزاهة موقفه من عبد العزيز، وأنَّه يرتشي منه، ودافع رشيد رضا عن نفسِه، والحقيقة إنَّ تهمة المساندة غير النزيهة تهمة ظالمة لرشيد رضا، لكنَّ الذي لا يُمكن نفيه هو الدعم المالي الذي قدَّمه الملك عبد العزيز لرشيد رضا، عن طريق طباعة الكتب لديه، ورشيد نفسه يعترف بهذا الدعم، ويشتكي من انقطاعه في آخر حياته[١٧]، وهي شكوى في نفسها تدلُّ على طبيعة هذا الدعم، وأنَّه ليس من جنس الرشوة التي تحمل الرجل على أن ينتصر لقضيَّة لا يرى شرعيتها.

هذا ولم يدَّخر رشيد رضا وُسعاً في نصرة الدعوة الوهَّابيَّة في مصر، وخاض بسبب ذلك معارك كثيرة خاصة مع بعض علماء الأزهر، وقد رصدها في كتابه: «المنار والأزهر».

تبقى الإشارة إلى أنَّ وفاة رشيد رضا جاءت حين سافر بالسيارة إلى السويس لتوديع الأمير سعود بن عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود وزوده بنصائحه، وعاد في اليوم نفسه، ممَّا يُؤكِّد استمرار العَلاقة لآخر يوم في حياة رضا.

ومن اللَّافت للنظر هنا أنَّ التأثير لـم يكن متبادلاً، فلم نرَ مثلاً في

(١٥) انظر: رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م/ ٢٧)، (ج/ ١)، (ص/ ٢).

(١٦) انظر: رشيد رضا، «مجلة المنار»، (م/ ٢٥)، (ج/ ٨)، (ص/ ١٨).

(١٧) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا، «أو إخاء أربعين سنة»، مطبعة ابن زيدون بدمشق، (ص/ ٧٥٤).

علماء الدعوة الوهَّابيَّة تأثراً بالجوانب العَقلانيَّة عند رشيد رضا، كما في موقفه من بعض القضايا الفقهيَّة كربا البنوك، أو من بعض مسائل الحديث والسُّنَّة النبويَّة.

وأقصى مَا نجده من تبادل للتأثير ما يذكره بعض المحللين لانفتاح الشيخ عبد الرحمن السعدي أحد علماء القصيم المشهورين، وأن انفتاحه النسبي كان من أسبابه كثرةُ اطلاعِه على أعداد (مجلة المنار)، إلَّا أنَّنا لا نجد انفتاح الشيخ يرقى أبداً لدرجة التأثُّر العلميِّ العميق.

ثالثاً: السلفية العلمية الدعوية

(١)

أقدم التيارات السلفيَّة في مصر هي تيار السلفيَّةِ العلميَّةِ الدعويَّةِ، والذي مثَّلته في حقبته الأولى «جماعة أنصار السُّنة المحمدية»، ولا تحتاج صلة هذه الجماعة ومؤسسها الشيخ محمد حامد الفقي بالدعوة الوهَّابيَّة لكبير استدلال، وقد تشابكت هذه العلاقة تشابكاً عميقاً، بحيث خلفت مطبعة السُّنة المحمدية مطبعة المنار في طباعتها للكتب السعوديَّة، واتصل علماء أنصار السُّنة بالدعوة الوهَّابيَّة، حتى كان الشيخ عبد الظاهر أبو السمح من علمائها إماماً للحرم، وصار الشيخُ عبد الرزاق عفيفي عضواً في اللَّجنة الدائمة للإفتاء بالسعوديَّة.

ويُمكننا باطمئنان كبير أن نقول: إنَّ «جماعة أنصار السُّنة المحمدية» هي القنطرة الأساسيَّة التي انتشرت عن طريقها الدعوة الوهَّابيَّة في مصر.

وقد كانت «أنصار السُّنة» مع «الجمعية الشَّرعية» هما طرف الميزان الآخر في مقابل «الإخوان المسلمين» كحركة جماهيريَّةٍ سياسيَّةٍ، لكنَّ «الجمعيَّةَ الشرعيَّةَ» كانت قد تبنَّت على يد مؤسسها الشيخ محمود خطاب السبكي وجهة نظر المشايخ الأزهريين المناوئين للدعوة الوهَّابيَّة، وظلَّت موالاة أفكار الدعوة الوهَّابيَّة ومناوئتها محور صراع قوي بين الجماعتين الدعويتين الكبيرتين.

وقد استمرت العلاقات بين «جماعة أنصار السنة المحمدية» و«علماء

الدعوة النجدية» حتى أيامنا هذه، وشهدت أوج نشاطها في حقبة الثمانينيات والتسعينيات.

ولا يمنع هذا من وقوع خلاف ونزاع بين الشيخ محمد حامد الفقي وبعض مشايخ المملكة بسبب اعتراضهم على بعض التعليقات العلميَّة التي يُعلِّقها الشيخ محمد حامد الفقي على بعض كتب ابن تيمية وابن القيم، والغريب أنَّ بعض هذا الخلاف كان بسبب تشدد زائد من الشيخ محمد حامد الفقي وليس العكس.

(٢)

في الحقبة نفسها وبالتوازي والتعاون مع «جماعة أنصار السنة المحمدية» اتصلت عَلاقات أخرى مع الدعوة الوهابيَّة منها:

عَلاقة شامي آخر استوطن مصر، هو محب الدين الخطيب، صاحب مطبعة وصحيفة الفتح بالدعوة الوهابيَّة، ونجد في هذه العَلاقة نفس الصِلات الدينيَّةِ والاقتصاديَّةِ في الوقت نفسه، وتحفل مراسلات عبد العزيز بن باز برسائل كثيرة مُتبادلة بينه وبين محب الدين الخطيب أثناء طباعة كتاب «**فتح الباري شرح صحيح البخاري**» لابن حجر.

ونجد أيضاً عَلاقة الأخوين أحمد ومحمود شاكر بالدعوة الوهَّابيَّة، والتي تمثَّلت في قيام الشيخ أحمد شاكر بمراجعة وإعداد عدد من الكتب السعودية المطبوعة في مصر، وتمثَّلت أيضاً في قيامه برفع تقرير عن إصلاح أحوال القضاء للملك عبد العزيز[١٨].

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذه العَلاقة مراسلة وقعت بين ابن باز وشاكر بشأن فتوى أصدرها أحمد شاكر كان فيها قول شديد يُنكره ابن باز.

يقول ابن باز: «أشعر فضيلتكم أنِّي لـمَّا قرأت كلمة الحق المنشورة في «مجلة الهدى» الصادرة في ربيع أول سنة (٧١)، وجدت فيها مواضع لـم تظهر لي حجة ما اعتمده فضيلتكم فيها، وأحببت مذاكرتكم في ذلك؛ ليظهر

(١٨) منشور في مكتبة أضواء السلف، الرياض.

الصواب للجميع؛ أداءً لواجب التناصح والأخوة الإيمانية، جعلني الله وإياكم من الذين يهدون بالحق وبه يعملون، وهذا بيان المواضع:

الأول: قلتم في صفحة (١٣) يجب على كل مسلم في أي بقعة من بقاع الأرض أن يحاربهم، وأن يقتلهم حيثما وجدوا، مدنيين كانوا أو عسكريين.. إلخ.

أقول: هذا التعميم والإطلاق فيه نظر؛ لأنَّه يشمل المسلمين الموجودين في مصر وغيرهم.

والصواب: أن يُستثنى من ذلك مَن كان من المسلمين رعيَّة لدولة أخرى من الدول المنتسبة للإسلام التي بينها وبين الإنجليز مهادنة؛ لأنَّ محاربة الإنجليز لمصر لا توجب انتقاض الهدنة التي بينها وبين دولة أخرى من الدول الإسلاميَّة، ولا يجوز لأي مسلم من رعية الدولة المهادنة محاربة الإنجليز؛ لعدوانهم على مصر وعدم جلائهم عنها.

والدليل على ذلك قوله سبحانه في حق المسلمين الذين لم يهاجروا: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]، ومن السُّنَّة قصة أبي جندل وأبي بصير لمَّا هربا من قريش وقت الهدنة، والقصة لا تخفى على فضيلتكم»[١٩].

ويلفت النظر هنا كما قدمنا أن الشدة والقول الذي فيه توسع في التنظير لاستعمال العنف كان من جانب أحمد شاكر، وأن الذي ينكر عليه هذا التوسع هو واحد من أشهر علماء الدعوة النجدية المعاصرين.

أما بالنسبة لمحمود شاكر فعلاقته أخف، تقتصر على سفره للتدريس بالسعودية في أواخر العشرينيات الميلادية، ثم حصوله على جائزة الملك فيصل في الثمانينيات الميلادية، وبين هذين التاريخين صلات علميَّة وثقافية مع بعض مثقفي وسياسيي المملكة العربية السعودية.

---

(١٩) محمد إبراهيم الحمد، **الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء** (الرياض: دار ابن خزيمة، [د. ت.])، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥.

(٣)

مع بداية الصَّحوة الإسلاميَّة في السبعينيات استمرت علاقة السلفيَّةِ العلميَّةِ الدعويَّةِ بالدعوة الوهَّابيَّة، بل يُمكن القول: إنَّ جيل الصحوة الأول كلَّه قبل أن تتفرق به مسارات التصنيف كان متأثراً بالوهَّابيَّة بدرجة أو أخرى.

- يقول عبد المنعم أبو الفتوح في شهادته المهمة عن بدايات العمل الطلابي الإسلامي: «كُنا نحضر لشيوخ «جماعة أنصار السُّنة» التي تقترب إلى حدٍّ كبير من الفكر الوهَّابي... وكان مُؤسِّسُها الشيخ حامد الفقي أهم مَن قدَّم رموز السَّلفيَّة الوهَّابيَّة ونقلها لمصر. وقد تأثرنا كثيراً بالتيار السلفيِّ في مرحلة مُبكِّرة من تكويننا الإسلامي، وأظنُّ أنَّ السَّلفيَّة الوهَّابيَّة أقحمت على المشروع الإسلامي في مصر إقحاماً... في هذا الوقت كانت الكتب الإسلاميَّة تأتينا من السعودية بالمئات، بل الآلاف، وكانت كلها هدايا لا تُكلِّفنا شيئاً... كما مهَّد لانتشار الوهابية بيننا رحلات العمرة التي كُنَّا ننظمها من خلال اتحاد الطلاب طوال الصيف، وكانت أول مرة اعتمرت فيها عام (١٩٧٤)، وكلفتني رحلة العمرة خمسة وعشرين جنيهاً فقط، وأذكر أنني زرت السعودية بصفتي ممثلاً للجماعة الإسلاميَّة في مصر، وكان العلماء هناك يُرحبون بنا كثيراً، ويحسنون استقبالنا، ويعتبروننا امتداداً لهم هنا في مصر... كانت السَّلفيَّة الوهَّابيَّة حاضرة بقوة في تكويننا الفكري وقتها»[٢٠].

وإذا نظرنا لبعض رموز السَّلفيَّة العلميَّة حالياً سنجد الرافد الوهابي فيهم قويّاً، نلحظ هذا لدى مصطفى العدوي، ومحمد حسان، ومحمد يعقوب، وجميعهم حريصون على بيان تعلمه واستفادته من مشايخ المملكة العربية السعوديَّة.

ويمكننا أن نقول: إن التوافق العقدي بين الدعوة الوهابية وتيار السلفية

---

(٢٠) عبد المنعم أبو الفتوح، عبد المنعم أبو الفتوح: **شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر**، تحرير حسام تمام (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص ٦٧ ـ ٦٨.

العلمية الدعوية يعد توافقاً تاماً إذا استثنينا مسائل العذر بالجهل التي لم يتبن مشايخ السلفية العلمية المتأخرين بالذات القول السائد عند مشايخ الدعوة النجدية فيها. أما النواحي الفقهية فتخف درجات التوافق ولكن بصورة قليلة لا تعد مباينة تماماً بل الحقيقة أن الخيارات الفقهية لعلماء الدعوة الوهابية في المسائل ذات الصبغة الثقافية تعد هي المسيطرة على خيارات السلفية العلمية باستثناءات ليست كثيرة.

رابعاً: السلفية الحركية

(١)

رفض رموز الدعوة السَّلفيَّة بالإسكندرية الانضمام للإخوان حين دُعوا لهذا أول الثمانينيات، واختاروا شق طريقهم بمفردهم، وصاروا اليوم أكثر التيارات السَّلفيَّة ظهوراً في الساحة السياسيَّة بالذات.

ولا نجد عناء كبيراً في البحث عن تأثُّرهم بالدعوة الوهَّابيَّة، يقول ياسر برهامي: «نحن بلا شك تأثَّرنا بالرموز السَّلفيَّة عبر التاريخ، ولا شكَّ أنَّ مرجعيتنا الأصليَّة الكتاب والسُّنة وسلف الأمة وهم الصحابة (ﷺ)، والمنهج العقدي للصحابة والتابعين وتابعيهم، وهذه مسائل محددة، الأئمة الأربعة ومن بعدهم أئمةُ الحديث، ومَن سار على طريقهم شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) علامة مميزة، الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) علامة مميزة، الحقيقة نحن ندرس في معهد إعداد الدعاة كتاب «**فتح المجيد**»، أنا درسته أكثر من خمس عشرة مرة، يليه شرح مختصر له أو مسائل منتقاة اسمه «**فضل الغني الحميد مسائل على كتاب التوحيد تعليق على كتاب التوحيد**»، والتعليقات تعني شرح، وكتاب «**معارج القبول**» للشيخ حافظ الحكمي، فنحن لا شكَّ لنا تأثر بذلك، لكنَّ الذين يقولون: نحن وهَّابيَّة نحن نرفض أصلاً هذه النسبة كما يرفضها كل المنصفين؛ لأن هذه الدعوة الوهَّابيَّة في الحقيقة هي الدعوة الإسلاميَّة التي جاء بها النبي (ﷺ)، فلماذا ننسبها إلى شخص بعينه؟ وإن كان هناك بعض المسائل أخذنا فيها من علماء الدعوة ـ أقصد كان فيها قدر من الاختلاف بينهم ـ، وربما كان الأكثر في اتجاه، ونحن أخذنا رأياً يرجع إلى رأي الشيخ نفسِه، أقصد قضية العذر بالجهل، فقضية

العذر بالجهل كانت بالنسبة لنا قضية حاسمة في رد فكر التكفير»[٢١].

ويقول: «كنت أذهب للشيخ ابن باز وأسأله كثيراً (رَحِمَهُ اللهُ) واسع الصدر جدّاً، ويجيب عليَّ أنا ومن معي من الشباب، وجدت سكرتير الشيخ يقول: الشيخ يدعوكم لكي تحجوا على نفقة هيئة التوعية، يعني ستكونون في مخيم الشيخ ابن عثيمين الذي يُلقي فيه المحاضرات، فأتاح ذلك لي فرصة التقارب مع الشيخ ابن عثيمين وسؤاله مباشرة في كثير من المسائل الفقهية، وبالتأكيد أثر تأثيراً كبيراً جدّاً».

وقد نشر محمد إسماعيل المقدم كتاباً يدافع فيه عن الدعوة الوهابية ضد التهم الموجهة لها سماه: «**خواطر حول الوهابية**».

وكما هو ظاهر من كلام ياسر برهامي؛ تعود مسألة العذر بالجهل لتطل برأسها مرة أخرى كمانع من موانع التكفير يراعيه بقوة السلفيون المصريون ولا يقولون فيه بالقول المشتهر عند كثير من علماء الدعوة النجدية.

(٢)

التيار السلفي الحركي الآخر يُمثله السُّروريَّة، **والحقيقة**: أنَّ تأثرهم بالدعوة الوهَّابيَّة ليس محل نقاش؛ إذ إنَّ التمركز الجغرافي الأساسي للسُّرورية نشأة ودعماً هو في المملكة العربية السعودية، وفي إطار عقدي سلفي وهَّابي مئة بالمئة، ورموز السُّرورية في مصر كهشام عقدة تلقَّوا بعض مراحل تعليمهم في المملكة العربية السعودية، وتربطهم برموز السُّرورية السعودية عَلاقات شديدة التشابك.

والحقيقة أن للسلفية الحركية عموماً جذراً مصريّاً سعوديّاً مهمّاً وهو الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق الذي درس بالسعودية وأقام بالكويت، وكان لمؤلفاته أثر كبير على السلفية الحركية في مصر.

ولهشام عقدة **مختصر لمعارج القبول** وهو كتاب عقدي وهابي مهم كتبه الشيخ حافظ حكمي.

---

(٢١) ياسر برهامي، في برنامج «سوانح الذكريات»، تقديم عبد العزيز قاسم (حلقات مصورة على فضائية دليل السعودية).

وقد استضاف عقدة في التسعينيات الشيخ عبد الله بن غديان عضو اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية.

خامساً: السلفية الجامية المدخلية

نشأت المدخليَّة في المملكة العربية السعودية إبَّان حرب الخليج أول التسعينيات الميلاديَّة كردٍّ فعل على صعود التيار الصحوي معارضاً لتوجهات الحكومة السعوديَّة في الاستعانة بقوات الحلفاء لرد الغزو العراقي للكويت.

ويُعبر عن هذا التيار باسم «الجاميَّة» نسبة إلى: الشيخ الراحل محمد أمان الله الجامي، المدرس بالمسجد النبوي ـ وهو من أصل حبشي ـ، أقام فترة من عمره بالمملكة العربية السعودية مُدرساً ثم أستاذاً في جامعة المدينة المنورة، أو باسم: «المدخليَّة» نسبة إلى: الشيخ ربيع بن هادي المدخلي أستاذ الحديث السابق بالجامعة الإسلاميَّة بالمدينة، والتسمية الثانية هي الأشهر في مصر.

وقد انتقل هذا التيار إلى مصر على يد أسامة بن عبد اللطيف القوصي، وهو شاب مصري من الشباب الإسلامي الذي تكوَّن في الجامعات المصرية أواخر السبعينيات، وكان أول أمره يدعو لترك التعليم المدني هو وصاحب له اسمه عبد الله عمر، وهذا الأخير أُعدم في أحداث جهيمان بالمملكة العربية السعودية، وقد سافر القوصي إلى اليمن بنية العزلة والفرار من الفتن، لكنه غيَّر مساره وتتلمذ على يد الشيخ مقبل الوادعي لفترة، ألَّف فيها كتاباً في أحكام الأذان للصلاة، ثم عاد إلى مصر، وتولى إدارة مكتبة ومطبعة الحرمين، وطبع من خلالها معظم كتب الشيخ مقبل الوادعي، والتقى بالشيخ ربيع المدخلي في السعودية، وبدأ بتوظيف هذين الرافدين في الدعوة لفكر المدخلية قبل أن تؤدي التصدعات الداخلية للمدخلية مع تغيره الفكري إلى تخليه عن موقعه كقائد للمدخلية المصرية.

والمُنظِّرون المدخليون السعوديون كلهم يتحركون في إطار الدعوة الوهَّابيَّة كمرجعية رمزية واستدلالية. ومهما كان من آراء لهم سيرى البعض أنَّها خروج عن مسار الوهَّابيَّة إلَّا أنَّ المقصود أنَّ الاشتراك في هذا الإطار المرجعي يُؤدي لتجلي الصلة والتأثير الوهَّابي في الواقع المصري عبر هذا الجسر، وهذا هو المطلوب إثباته.

والجدير بالذكر هو التغلغل النسبي للأفكار المدخلية داخل جماعة أنصار السنة المحمدية، وقد كتب عادل السيد كتاب «**الحاكمية عند جماعة أنصار السنة المحمدية**» يؤسس فيه لأفكار المدخلية وموقفهم من الحكومات من خلال نصوص شيوخ أنصار السنة المحمدية من القديم للحديث، وتولى أحد رؤوس المدخلية (وإن كان باقي رؤوسها يختلفون معه) رئاسة أحد فروع أنصار السنة أعني محمود لطفي عامر وهو خريج إحدى الجامعات الشرعية السعودية.

ويمكننا القول باعتبار ما أن الخلاف المدخلي كما الخلاف الجهادي هما في تصارعهما مع السلفية العلمية والحركية؛ يتصارع الجميع على نفس الأرضية الرمزية والاستدلالية والمرجعية للوهابية، فهو تنازع على حق امتلاك سلطة الصواب في تفسير النص وفي صدق الانتماء لما جاء به محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية من قبله ورموز الدعوة النجدية المعاصرون من بعده.

سادساً: الجهاديون

- **يقول هاني السباعي عن أيمن الظواهري**: «قال لي الدكتور: إن تأسيس المجموعة حصل في العام (١٩٦٨)، وأنَّهم كانوا يذهبون في تلك الفترة إلى مسجد الكيخيا في منطقة عابدين بالقاهرة. كان هناك مسجد لجماعة «أنصار السُّنَّة»، وهي جماعة تُركِّزُ على التوحيد، وتهتم بالعقائد، وتحارب البدع، والقبور، والطواف حولها. كان الدكتور أيمن يتردد على مسجد «أنصار السُّنَّة»، ويلتقي ورفاقه هناك، حيث يستمعون إلى الدروس الدينية، ويحضرون حلقات التجويد. كانت تلك البداية: جلسة يقرؤون فيها القرآن، ويتعلمون التجويد على يد أحد المشايخ، ثم مَن يحترف منهم القرآن وتجويده يُعلِّم إخوانه، ثم يقرؤون كتب التفسير، وبعد ذلك بدؤوا يقرؤون كتباً طُبعت في «المكتبة السَّلفيَّة» مثل كتب ابن تيمية الذي أثَّرت فتاويه فيهم تأثيراً كبيراً، بحسب ما قال لي الدكتور»[٢٢].

---

(٢٢) هاني السباعي، **قصة جماعة الجهاد**، منشور على الشبكة، ص ٩.

- **يقول أيمن الظواهري عن محمد خليل هراس أحد رموز أنصار السنة المحمدية**: «وقد استفتيته في بيته بطنطا في حدود عام (١٩٧٤م) تقريباً، ولا أذكر تحديداً، فأفتاني بردة النظام المصري، ووجوب خلعه لمن يقدر على ذلك. وتباحثت معه في ما ذكرت، ومسائل أخرى، منها حكم قتال اليهود في الجيش المصري للمكره على ذلك، وعرضت عليه ما توصلت إليه من أدلة من كلام الإمام الشافعي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله، فأقرَّني على ما توصَّلت إليه، وسُرَّ بوجود شباب في مقتبل العمر يصلون لهذه الأدلة، ويطالعون هذه المباحث»[٢٣].

وهذا الكلام في هذا التاريخ القديم يدُلُّك على قدم التأثر بالدعوة الوهَّابيَّة واعتمادها مورداً علمياً للتيار الجهادي، ومرة أخرى ليس غرضاً لهذا البحث تحرير صحة فهم الجهاديين لكلام علماء الدعوة الوهَّابيَّة، وإنَّما المقصود رصد علاقات التأثر والتأثير.

والجهاديون هم الاستثناء الأهم في مسألة العذر بالجهل، حيث تبنت جماعة الجهاد المصرية قول علماء الدعوة النجدية الرافضين لاعتبار الجهل عذراً يمنع من تكفير العوام الواقعين في الشرك الأكبر، وأيدوا رأيهم بطباعة بعض رسائل علماء الدعوة النجدية.

وألف بعض رموز الجهاديين بحوثاً في هذه المسألة بالإضافة لتسويقهم لكتابات الدعوة النجدية، والملفت للنظر هنا أن أحد طلبة العلم السعوديين نشر كتاباً قدم له الشيخ عبد العزيز بن باز وسماه «**عقيدة الموحدين**» وضمنه رسائل لعلماء الدعوة النجدية في نفي إمكان العذر بالجهل، ومعها رسالة من الرسائل التي ألفها الجهاديون المصريون أيضاً.

ويبقى التنبيه المهم على الصدام الذي حصل بين الجهاديين وبين رموز المدرسة النجدية بعد تبني الخطاب الجهادي لخطاب وممارسة عنيفين تجاه الدولة السعودية، وبالتالي بداية النظر لكثير من هؤلاء الرموز على أنهم علماء سلطة لا يمثلون لا الإسلام الصحيح ولا الدعوة الوهابية في خطابها الأصيل الذي تمثله نصوص يختارونها ويسوقونها بعناية من كتاب **الدرر السنية الجامع لتراث أئمة الدعوة النجدية**.

(٢٣) أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، منشور على الشبكة، ص ١٣.

سابعاً: الإخوان المسلمون

الحقيقة: إنَّ عَلاقات التأثر والتأثير بين الإخوان والدعوة الوهَّابيَّة قد يُنكرها البعض لأول وهلة؛ نظراً لحرص الخطاب الإخواني على تسويق نفسِه كممثل للوسطيَّة في مقابل السَّلفيَّة الوهَّابيَّة أحياناً كثيرة.

كما أنَّ الإخوان بطبيعتهم ليسوا جماعة على أساس عقيدة تراثيَّة، وإنَّما هم يتجمعون على أساس أيديولوجيا مركبة خاصة نسجتها الأحداث التي مرَّ بها التيار، رُبَّما أكثر ممَّا نسجتها الرموز الأساسيَّة في التيار، **والحقيقة**: إنَّ التأثر والتأثير يُمكن أن نقول إنَّه سياسي اجتماعي أكثر منه فكري خاصَّة مع مرونة الإخوان المسلمين واستعدادهم للتعايش مع أي مضامين فكريَّة يدين بها أفراد التيار، ما دامت لا تُؤثر على التزامهم التنظيمي.

وسنحاول في السطور القادمة تتبع أهم معالم التأثر والتأثير بين الإخوان والدعوة الوهَّابيَّة.

(١)

يقول حسن البنا: «كما كان ينّفس عن نفسي التردد على المكتبة السَّلفيَّة. حيث نلتقي الرجل المؤمن المجاهد العامل القوي العالم الفاضل والصحفي الإسلامي القدير السيد محب الدين الخطيب، كما نتردد على دار العلوم ونحضر في بعض مجالس الأستاذ السيد رشيد رضا»[٢٤].

يمكننا هنا أن نلمس البذور الأولى لاطلاع البنا على مضامين الدعوة الوهابية.

ـ وبحسب البنا نفسه؛ فإنَّ مستشار الملك عبد العزيز: «فضيلة الشيخ حافظ وهبه حضر إلى القاهرة رجاء انتداب بعض المدرسين من وزارة المعارف؛ ليقوموا بالتدريس في معاهدها الناشئة. واتصل الشيخ حافظ وهبه بجمعية الشبان المسلمين؛ لتساعده في اختيار المدرسين، فاتصل بي السيد محب الدين الخطيب، وحدَّثني في هذا الشأن، فوافقت مبدئيّاً»[٢٥].

---

(٢٤) حسن البنا، «مذكرات الدعوة والداعية»، دار الرسالة، القاهرة ص: (٧٠).

(٢٥) حسن البنا، «مذكرات الدعوة والداعية»، دار الرسالة، القاهرة ص: (١٠١ ـ ١٠٢).

لم تتم خطة السفر للتدريس، لكن كانت هذه هي بواكير العَلاقة، وبعد ذلك تأسَّست الدولة السعودية، وصارت واقعاً فرض نفسه على العالمين العربي والإسلامي، وحين توجَّه حسن البنا للحج أول مرة (١٩٣٦م) فإنَّ ذلك كان بهدف الدعوة، حيث يقول محمود عبد الحليم بخصوص هذا الحج إنَّ «الأستاذ المرشد قد كاشفنا بأنَّ فكرة الهجرة بالدعوة إلى بلد آخر من البلاد الإسلاميَّة يكون أقرب إلى الإسلام من مصر قد سيطرت على تفكيره وملأت نفسه»[٢٦].

وكان البنا معجباً بالملك عبد العزيز، وكان يقول: «فمَن كان يظنُّ أنَّ الملك عبد العزيز آل سعود ـ وقد نفيت أسرته، وشرِّد أهله، وسلب ملكه ـ يستردُّ هذا الملك ببضعة وعشرين رجلاً، ثم يكون أملاً من آمال العالـم الإسلامي في إعادة مجده وإحياء وحدته»[٢٧].

إلَّا أنَّ البنا بعد عودته من الحج قال لجماعته ما نصه: «وقد اتصلت بالمحكومين والحكام في كل بلد إسلامي، وخرجت من ذلك باقتناع تامٍّ بأنَّ فكرة الهجرة بالدعوة أصبحت غير ذات موضوع، وأن العدول عنها أمر واجب».

نلاحظ هاهنا بوضوح أنَّ البنا كأنَّه فكر في الانتقال بحركته للمملكة العربيَّة السعوديَّة، ولكن حصل في ذلك الحج ما أدى لتغيير رأيه.

ويردد البعض هنا أخبار لقاء حصل بين البنا والملك عبد العزيز، وطلب البنا فيه أن يكون هناك فرع للجماعة في المملكة فكان جواب الملك عبد العزيز ذكيّاً ودبلوماسيّاً حين رفض الطلب قائلاً للبنَّا: «كلُّنا إخوان مسلمون».

وغضب الإخوان بسبب موقف الملك عبد العزيز من ثورة اليمن، يقول محمود عبد الحليم: «وبعد هذا التلكؤ؛ قام [وفد الجامعة العربية] ولم يتوجَّه إلى اليمن مباشرةً كما كان ينتظر، بل اتجَّه إلى السعودية، ومكث في

---

(٢٦) محمود عبد الحليم، «الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ»: (١/١٠٧، ١٠٩)، دار الدعوة: الإسكندرية.

(٢٧) حسن البنا، «مجموع رسائل البنا»، (ص/٥٨)، دار الدعوة: الإسكندرية.

السعودية أياماً، تلقَّى نصائح العاهل السعودي الذي قد لا يسعده أن يقوم حكم في جارته المتاخمة له يضرب بنظام الوراثة والأسر المالكة عرض الحائط، ويختار الأصلح غير عابئ بالأسرة التي ينتمي إليها»[٢٨].

ـ **ويضيف عبد الحليم:** «كان لهذه الثورة آثار على المستوى المصري، وأخرى على المستوى العربي، وثالثة على المستوى العالمي، أما على المستوى المصري، فإنها ألقت في روع القائمين على الحكم في مصر: أن هذه الثورة نذير لهم بين يدي عذاب شديد؛ فليلقوا بثقلهم أولاً لإحباطها ثم ليعدوا العدة للقضاء على مدبريها وهم الإخوان المسلمون الذين بلغوا أشدهم حتى إنهم يقيمون الدول يسقطونها.

فوجد فاروق في مصر تجاوباً لأحاسيسه عند عبد العزيز آل سعود في السعودية، وقد قربت ما بينهما وأنستهما الخلافات التي كانت بينهما ظناً منهما أن الثورة كانت ضد الملكية»[٢٩].

ويقول التلمساني في ظهور آخر للتوتر الذي لحق العلاقة وقتها: «وكم حملوا ـ أي الإخوان ـ على القصر في نشراتهم ورسائلهم، وكم كتبوا إلى كل حكَّام المسلمين يُناشدونهم العودة إلى كتاب الله، حتى ضاق كلُّ حكَّام العالم الإسلامي بالإخوان المسلمين، وإلحاحهم على وجوب تطبيق كتاب الله، وأوجس حكَّام المسلمين خيفة من الإخوان المسلمين، عندما رأوا شعوبهم تسارع إلى الانضواء تحت الدعوة السَّلفيَّة النقية الطاهرة البريئة النزيهة دعوة الإخوان المسلمين، وقد علم العالم كلُّه أنَّ المرحوم الملك عبد العزيز بن سعود عندما لمس قوة الإخوان وسريان دعوتهم في قلوب المسلمين قاطبة، عندما أحس بهذا الخطر الزاحف على الملكية المتسلطة المستغلة حذَّر الملك فاروق من خطورة دعوة حسن البنا، وانتهى هذا التحذير بعد ذلك باغتيال الإمام الشهيد حسن البنَّا، وإقامة الملك فاروق للأفراح في قصوره عندما انتهى إليه نبأ الاغتيال»[٣٠].

---

(٢٨) محمود عبد الحليم، «الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ»: (١/ ٤٥١).

(٢٩) محمود عبد الحليم، «الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ»: (١/ ٤٥٣).

(٣٠) من كتابه: «قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر»، ص: (١٠) بواسطة: «الإخوان المسلمون والسعودية»، بحث لعبد الله بن بجاد العتيبي ضمن كتاب: «الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج»، نشر: مركز المسبار، وقد استفدت منه في أكثر من موضع في هذا القسم من البحث.

(٢)

تأتي المرحلة التالية من هذه العَلاقة عندما بطش عبد الناصر بالإخوان، واضطر الآلاف منهم للهجرة خارج مصر، فكان أن استقبلهم بحفاوة الملك فيصل بن عبد العزيز، وكان جزءاً من هذه الحفاوة مرتبطاً بالخلاف التاريخي بين فيصل وعبد الناصر.

يقول سعد الدين إبراهيم: «حينما ضُربت حركة الإخوان المسلمين بواسطة الرئيس المصري جمال عبد الناصر في الخمسينات وفي الستينات، فرَّ عددٌ كبيرٌ من الإخوان إلى المملكة العربية السعودية، المعقل الحصين للوهَّابيَّة، حيث أحسنت وفادتهم وحمايتهم، كما أنَّ عدداً كبيراً منهم شاركوا في بناء الدولة السعودية الثالثة، واستفادوا بقدر ما أفادوا أدبيّاً وماديّاً»[٣١].

ويقول علي عشماوي: **تحت عنوان «قيادات المهجر» سؤاله لمحيي هلال، أحد الإخوان الذين هاجروا إلى السعودية قائلاً**: «وبعد أن سمعت قصته سألته عن حال الإخوان، فأجاب: إن الإخوان في السعودية قد اختاروا منّاع قطّان مسئولاً عنهم، والإخوان في إمارة الخليج اختاروا الأخ سعد الدين إبراهيم[٣٢] مسئولاً.. الشيخ منَّاع قطّان هو أحد إخوان المنوفية، وقيل إنَّه أوَّل مصريٍّ يجرؤ على تجنيد سعوديين في دعوة الإخوان في مصر للشباب السعودي، ولذلك فإنَّه قد فرض نفسه مسئولاً عن الإخوان بالسعودية دون استشارة أحدٍ»[٣٣].

ويضيف في موضع آخر: «وفي هذه الأثناء جاءني مندوب من السعودية... يحمل رسالة من الإخوة هناك... أخذت الخطاب وذهبت للأستاذ سيد قطب، وطلبت مقابلته دون موعدٍ سابقٍ وقابلني، وقرأ الخطاب وأبدى إعجابه الشديد بالإخوة في السعودية، وقال: إنَّ هذا دليلٌ على أنَّهم منظَّمون جدّاً، وأنَّهم على كفاءة عاليةٍ من العمل... في هذه الفترة ـ قد

---

(٣١) من تقديمه لعلي عشماوي «التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين»، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية (٢٠٠٦م)، (ص/٣).

(٣٢) لعل الصواب: عزّ الدين إبراهيم وهو إخواني معروف، تُوفي عام (٢٠٠٩ م).

(٣٣) المصدر نفسه، ص: (١٥١ ـ ١٥٢).

صدر قرار من الأخ منَّاع قطَّان المسئول عن الإخوان في السعودية بفصل الأستاذ سعيد رمضان من الجماعة»[٣٤].

ويقول عوض القرني في سياق نفي وجود تنظيم للإخوان في السعودية: «كلُّ مَن كتب عن الإخوان في السعودية من الإخوان أنفسهم، ومِن بينهم الشيخ يوسف القرضاوي، يُؤكدون فيما كتبوه **أنَّ الإخوان في مصر عندما جاءوا إلى السعودية في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، كان لهم تنظيمهم الخاص، وأن مناع القطان كان على رأس هذا التنظيم، بل أكد بعضهم في كتاباتهم أنَّ قيادات التنظيم عندما جاءوا إلى السعودية اتخذوا قراراً وكانوا متمسكين به، بعدم العمل التنظيمي بين السعوديين على الإطلاق، وذكر بعضهم أنَّ دواعي العمل التنظيمي في مصر لم تكن قائمة في السعوديَّة ولا حاجة لها، وأنَّ ما أقيم التنظيم من أجل تحقيقه في مصر قائم ومتحقق في السعودية، يبقى بعد ذلك التأثر الفكري، وهذا أمر طبيعي،** فحركة بحجم الإخوان منتشرة في المنطقة، وكتبها موجودة، وشخصياتها منتشرة، وإعلامها منتشر، من الطبيعي أن يحصل هناك تأثير وتأثر، حتى الكتابات المنصفة تُؤكد أنَّ الثقافة الدينيَّة المحلية في السعوديَّة بعد اتصالها بالإخوان أثرت فيهم، في مصر وغير مصر، وحدث على ضوء ذلك عدد من المراجعات في فكر الإخوان. هذا أمر طبيعي، فإذا وجد في أرض الحرمين من اعتنق الفكر الماركسي، والفكر القومي، والفكر الليبرالي والفكر الحداثي، أفلا يُمكن أن يُوجد من يعتنق الفكر الإسلامي أيّاً كان هذا الفكر، ولكن مرة أخرى أوضح أنَّ وجود الإخوان في السعوديَّة والجهات الرسميَّة تعلم ذلك، بين السعوديين هو تيار فكري يُؤثر ويتأثر، ولا يستطيع أحد أن يُقدِّم دليلاً على أنَّه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين على شاكلة التنظيمات في الدول الأخرى، ومرتبطة بها تنظيمياً، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه»[٣٥].

وبعد التأسيس الثاني الذي حدث بعد الخروج من السجن، اجتمع الهضيبي في مكة بالإخوان المهاجرين في السعودية وغيرها من دول الخليج.

---

(٣٤) «التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين»، (ص/١٩٨ ـ ٢٠٠).

(٣٥) «حوار له مع جريدة الشرق الأوسط، منشور على ويكيبديا الإخوان المسلمين».

وبعد وفاته وتولي التلمساني استمرت العلاقة، وفي عام (١٩٧٧م) «بدأت وفود الجماعة تتحرك للخارج لتصل ما انقطع، وجاء المرحوم كمال السنانيري لمنطقة الخليج في هذه المهمة، وقد نجح في مهمته لدى إخوان الخليج والجزيرة عموماً»[٣٦].

(٣)

أما في حقبتنا الحديثة: فقد شكلت حقبة نهاية السبعينات إلى منتصف التسعينات بيئة خصبة لتبادل التاثر والتأثير خاصة بسبب انتشار العمالة المصرية في الخليج، ونشأة الصحوة الإسلامية في البلدين، مما أدى لوجود مساحة تأثر بالوهابية لدى الإخوان يرصدها يوسف ندا فيقول: «تحدثت في الإعلام عما ربيت عليه في صفوف الجماعة خلال (٦٣) عاماً من فكر عن حجاب المرأة، وعدم تكفير الشيعة كطائفة من طوائف المسلمين .. وفجأة ظهر من مكتب الإرشاد من نفشت لحيته من آثار اختراق فكري سلفي منغلق في وسطية فكرنا المعتدل وادعى أن فكره هو فكر الجماعة وفكر مكتب الإرشاد وأنا لم أدع ذلك، ولكن تحدثت عما ربيت عليه في الجماعة التي شرفني الله بالتربية فيها قبل ولادته، أو لعله وقتها كان يمص أصابعه، واستعمل ألفاظاً فيها سب وتحقير واستعلاء اعتاد الناس أن يسمعوها من المتنطعين ذوي الفكر واللسان السلفي المنغلق والمتطاول، ولا عجب فهو ناتج من نتوءات محاولة الغزو السلفي للجماعة»[٣٧].

نعم. فالفترة من أول الثمانينيات لمنتصف التسعينيات شهدت تأثيراً متبادلاً بين الطرفين، إلا أن مآل هذا التأثير في العشرين سنة الأخيرة كان إلى اتساع الهوة لا إلى التقارب.

ويمكننا القول: إن هناك أربعة معالم أساسية شكلت وتجلت فيها في

(٣٦) «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي»، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، (١٩٨٩م)، ص: (٢٤٢)، من ورقة عبد الله النفيسي بعنوان: «الإخوان المسلمون في مصر التجربة والخطأ».

(٣٧) يوسف ندا، «من داخل الإخوان المسلمين»، القاهرة: دار الشروق، (ص/ ٢٥١).

الوقت نفسه هوة متسعة جداً بين الإخوان والسلطة السياسية في السعودية، وبينهم وبين التيارات السلفية السعودية:

المعلم الأول: نشأة الصحوة الإسلامية

وقد أدى هذا لشيئين:

(١) تأثر رموز الصحوة بالطابع الحركي الإخواني وولادة فكر مزج هذا الطابع الحركي بالمكون السلفي الوهابي الفقهي العقدي، وهو ما يسميه بعضهم بالسرورية. وقد اتصل بهذا أيضاً تأثير محمد قطب أخي سيد قطب على بعض رموز الصحوة الإسلامية في السعودية ووجود طبقة تدين له بالتلمذة والفضل، وقد توافقوا معه على مفاهيم وأفكار شكلت جزءاً من المفاهيم المشكلة للصراع الذي حصل بين الصحوة الإسلامية والدولة السعودية بعد حرب الخليج، فكانت هذه هي بذرة اتساع الهوة بين السلطة السياسية في السعودية وبين الإخوان المسلمين.

(٢) بروز الخلاف الأيديولوجي بين الصحوة الإسلامية أحد أطراف ميراث دعوة محمد بن عبد الوهاب وبين الإخوان.

فمع نشأة الصحوة الإسلامية في السعودية اتسعت دائرة الخلاف العقدي والفقهي بين الإخوان وبين التيارات السلفية السعودية، وبدأت تظهر ألوان من المفاصلات لم تكن موجودة أولاً، وبدأ السلفيون السعوديون يلاحظون فروقاً عقدية ومنهجية بينهم وبين الإخوان تستدعي التنبيه، فرأينا ردوداً على بعض رموز الإخوان الفكريين والعلميين يكتبها رموز في الصحوة كرد سلمان العودة على محمد الغزالي، أو يكتبها علماء رسميون كرد صالح الفوزان على القرضاوي، وبدأت تتجلى معالم خلاف علمي وفكري هذه أهم منطلقاته:

- اتسام الإخوان من وجهة نظر السلفيين بعدم الصفاء في المنهج والحرص على التجميع ولو مع التمييع.

- اتسام الإخوان من وجهة نظر السلفيين بالتساهل الفقهي وعدم العناية بالسنة والهدي الظاهر.

- التنازلات العقدية والسياسية التي يقدمها الإخوان في مسيرتهم الحركية من وجهة نظر السلفيين.

بالنسبة للإخوان: فقد رأوا أنفسهم ممثلين للوسطية في مقابل تشدد سلفي ووهابي.

يقول القرضاوي عن السلفيين: «مما أنكر عليهم اشتغالهم بكثير من المسائل الجزئية والأمور الفرعية عن القضايا الكبرى التي تتعلق بكينونة الأمة وهويتها ومصيرها، فنرى كثيراً منهم يقيم الدنيا ويقعدها من أجل حلق اللحية أو الأخذ منها أو إسبال الثياب أو تحريك الأصبع في التشهد أو اقتناء الصور الفوتوغرافية»[٣٨].

ويقول عصام العريان في حواره مع الواشنطن بوست: «لا علاقة لنا بالسلفيين؛ إنهم كانوا يُستخدمون ضدنا.. فهم عندهم بعض الشكوك حول الديمقراطية ومتطرفون بعض الشيء في الأمور المتعلقة بالمرأة ونحن ننصحهم باحترام الديمقراطية واحترام الأقباط»[٣٩].

ويطرح أحد شباب الإخوان سؤالاً يوجهه للمرشد العام للإخوان المسلمين محمد بديع حول كيفية نشر وسطية الإخوان على الضد من وهابية السلفيين[٤٠].

وتدخل مع المُكَوِّنِ العقدي والفكري والمنهجي، المكون الحركي والذي تمثل في النشاط الحركي السلفي في السعودية والذي يطلق عليه اسم «السرورية»، وحدوث صراع على مناطق النفوذ بينه وبين النشاط الحركي الإخواني في السعودية.

هذا عن اتساع الهوة بين الإخوان وبين التيارات السلفية التي ورثت ميراث علماء الدعوة الوهابية، وهو الخلاف الذي يصل إلى مداه بين السلفية السعودية المدخلية وبين الإخوان، ويقل مداه عند تيارات سلفية أخرى

---

(٣٨) انظر: يوسف القرضاوي، في: مجموعة مؤلفين، **الصحوة الإسلامية.. رؤية نقدية من الداخل** (القاهرة: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، [د. ت.])، ص ٣١.

(٣٩) انظر رابط الحوار:
<http://articles.washingtonpost.com/2011-05-13/opinions/32563781_1_osama-bin-laden-essam-el-erian-president-hosni-mubarak>.

(٤٠) <http://www.youtube.com/wach?vvXPXGMAzgiU>.

دعمت الإخوان بالقول على الأقل في مسيرتهم السياسية الأخيرة رغم الخلاف الحركي الذي بينهم.

المعلم الثاني: رؤية الإدارة الأمنية للمملكة للإخوان كخطر داخلي عليها

يقول الأمير الراحل نايف بن عبد العزيز إبان كونه وزيراً للداخلية: «وأقول بحكم مسؤوليتي: إن الإخوان المسلمين لما اشتدت عليهم الأمور وعلقت لهم المشانق في دولهم لجأوا إلى المملكة، وتحملتهم وصانتهم وحفظت حياتهم بعد الله، وحفظت كرامتهم ومحارمهم، وجعلتهم آمنين، إخواننا في الدول العربية الأخرى قبلوا بالوضع وقالوا: إنه لا يجب أن يتحركوا من المملكة. استضفناهم وهذا واجب وحسنة. بعد بقائهم لسنوات بين ظهرانينا وجدنا أنهم يطلبون العمل فأوجدنا لهم السبل، ففيهم مدرسون وعمداء فتحنا أمامهم أبواب المدارس وفتحنا لهم الجامعات ولكن للأسف لم ينسوا ارتباطاتهم السابقة، فأخذوا يجندون الناس، وينشئون التيارات، وأصبحوا ضد المملكة»[٤١].

المعلم الثالث: العلاقات الإخوانية مع إيران وحلفائها الشيعة، وهي علاقة تمس الأمن القومي السعودي، وقد تجلت هذه العلاقة في تماسها مع الأمن القومي السعودي في بيان مهدي عاكف مرشد الإخوان أيام الحرب مع الحوثيين يطالب السعودية بوقف القتال، مما زاد في وجهة نظر السلطة السعودية صدقية القول بتحيز الإخوان وعلاقتهم مع الشيعة خاصة إيران الداعم الأول للحوثيين[٤٢].

المعلم الرابع: مسارعة المملكة العربية السعودية ممثلة في ملكها عبد الله بن عبد العزيز لتأييد انتقال السلطة الحاصل في مصر بعد ٣ تموز/ يوليو والذي يراه الإخوان انقلاباً على شرعية الرئيس محمد مرسي مرشح

(٤١) في حوار نشرته صحيفة الشرق الأوسط، ومتوفر على موقعها على الرابط التالي:

<http://www.aawsat.com/details.asp?section=138584&issueno=8766#.UpCFKMRdvro>.

(٤٢) صدر البيان في القاهرة في ٢٠ من ذي القعدة ١٤٣٠هـ الموافق ٨ من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩م، وهو متوفر على الشبكة.

حزب الحرية والعدالة الذراع السياسي للإخوان المسلمين، وزادت حدة الأمر بعد إعلان وزير الدفاع المصري أسماء الدول الداعمة له ومنها المملكة العربية السعودية.

بهذه المعالم الأربعة الدينية والسياسية فإن الحقبة الأخيرة من الصلة بين الدعوة الوهابية والدولة السعودية وبين الإخوان المسلمين كتيار إسلامي مصري تشكل حالة تأثر وتأثير صراعية خلافية على درجة عالية جداً من التوتر والحساسية.

(٤)

تبقى الإشارة إلى أنَّ هذه الصلات وعلاقات التأثر والتأثير ذات طابع سياسي أكثر منها فكري، بل الخلافات العلميَّة قائمة ظاهرة بين الإخوان والدعوة الوهَّابيَّة حتى من قبل أن تُجليها الصحوة الإسلامية في السعودية.

ذكرنا أنَّ البنا تتلمذ على رشيد رضا وحامد الفقي الآباء الروحيين للسَّلفيَّة المصريَّة في ذلك الوقت، إلَّا أنَّ البنا حرص من يوم أنَّ أسس جماعة الإخوان المسلمين على أن تتشكل جماعته بعيداً عن الخلافات الشرعيَّة التقليديَّة، وأن تجسد شكلاً من أشكال التوافق بين الاتجاهات السائدة في ذلك الوقت. وقد كان البنا مُرتبطاً بالتصوف منذ النشأة «الطريقة الحصافيَّة»، فلا غرابة أن يجعل السمة الرئيسيَّة لجماعته أنَّها جماعة «سلفيَّةٌ»، وحقيقة «صوفيَّةٌ»، ثم «عسكريَّةٌ» في صورتها العمليَّة، كما قال في رسالة التعاليم.

وقد تجسَّدت تلك التوافقات في موقف البنا من موضوعات عقائديَّة: التوسل بالنبي، والموالد، وإنشاد المدائح الجماعيَّة والحضرات، بل حرص البنا على الخروج من الخلافات الفقهيَّة، فطلب من الشيخ سيد سابق تصنيف كتاب «فقه السُّنَّة»؛ ليكون مرجعاً فقهياً للجماعة بعيداً عن الخلافات المذهبيَّة التي ضجت بها الساحة المصريَّة في وقته.

ونجد أيضاً طابعاً صوفيّاً واضحاً في كلام عمر التلمساني، وصل إلى حد قوله: «قال البعض: إن رسول الله (ﷺ) يستغفر لهم إذا جاؤوه حيّاً فقط،

ولـم أتبيَّن سبب التقييد فى الآية عند الاستغفار بحياة الرسول (ﷺ)، وليس في الآية ما يدلُّ على هذا التقييد»[٤٣].

وقوله: «ولئن كان هواي مع أولياء الله وحبهم والتعلُّقِ بهم، ولئن كان شعوري الغامر بالأنس والبهجة في زياراتهم ومقاماتهم بما لا يخل بعقيدة التوحيد؛ فإني لا أروج لاتجاه بالذات، فالأمر كله من أوله إلى آخره أمر تذوق، وأقول للمتشددين في الإنكار: هوناً، فما في الأمر من شرك، ولا وثنيَّة ولا إلحاد»[٤٤].

وكلها مخالفات صريحة لمضامين الدعوة الوهَّابيَّة العقديَّة.

فإذا أضفنا إليها اعتماد كثير من أبناء الإخوان المسلمين على فتاوى يوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، وهي مخالفة في كثير من فروعها ومنهجها الإفتائي لطرح علماء الدعوة الوهابية؛ ظهر ما قدَّمنا به حديثنا أنَّ الأثر كان في الصلات السياسيَّة والاجتماعيَّة أكثر منه في المضامين الفكريَّة.

والباحث لا يطمئن أبداً إلى أطروحة تَسَلُّفِ الإخوان التي طرحها الراحل حسام تمام (رحمه الله)[٤٥]، ويرى أنَّ تبني بعض رجال الإخوان المسلمين لأفكار فقهية وعقدية تتماس أو تتقاطع مع الأفكار السلفيَّة الوهَّابيَّة لا يُؤثِّر أبداً في القرار أو المسار التنظيمي للجماعة، والذي تحكمه اعتبارات سياسيَّة وحركيَّة وليست اعتبارات فكريَّة فقهيَّة.

والذي أراه: أن قراءة الحالة الإصلاحية الإخوانية في صراعها مع المحافظين من الزاوية الفكرية الفقهية، ورد الخلاف لاعتبارات فكرية وفقهية ترجع لتسلف المحافظين ونحو ذلك؛ أرى أن تلك قراءة خاطئة؛ فبتتبع الوقائع المعلنة نجد أن كثيراً من الاختيارات الفقهية الإخوانية خاصة عندما تضيق بهم مجاري السياسة؛ متفق عليها بين المحافظين والإصلاحيين وتتقاطع مع اختيارات التنويريين، وإنما ترجع أكثر نقاط

(٤٣) عمر التلمساني، شهيد المحراب عمر بن الخطاب، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٤٥) حسام تمام، الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص ٩٠.

الخلاف الحقيقية لاعتبارات تنظيمية وحزبية لا شرعية، مع قليل جداً من بقايا التصورات التي يفهم بها بعض المحافظين سيد قطب، وقليل من التمسك المحافظ بالخيارات الفقهية المشابهة لاختيارات السلفية الوهابية؛ لكن هذين العاملين لا أرى لهما ثقلاً في الحقبة الأخيرة، ويمكن القول: إن هذين العاملين أنتجا إرادة سيطرة سياسية وتنظيمية ثم صارت إرادة السيطرة هي المتحكمة في الخلاف لا هذان العاملان، وبينة ذلك: الاستعداد الظاهر للقيادات الإخوانية الحالية للتماهي مع الاختيارات الفقهية للإصلاحيين كما يظهر ذلك من تصريحات قياداتهم ومن برامجهم الحزبية والانتخابية، ولعلي أستأنس هاهنا بقول محمد حبيب نائب المرشد السابق عقب خلافه مع الجماعة: «من وجهة نظري أن الإخوان ليسوا مقسمين بين محافظين وإصلاحيين، لكن أنا لي رؤية وهي وجود ما يمكن أن نطلق عليه منكفئاً على التنظيم ومنفتحاً بالتنظيم على المجتمع بدرجات»[٤٦].

خاتمة

(١)

بعد هذا العرض المختصر السريع الذي اضطرنا للخروج به بهذه الصورة ضيق مساحة البحث؛ نجد أن الأثر الوهابي على التيارات الإسلامية المصرية كان أثراً عميقاً وكبيراً جداً، وهو يصل في التيارات السلفية إلى درجة التماهي تقريباً، فباستثناء فروق غير كبيرة، واختلافات غير حادة، يمكننا بلا مبالغة أن نعد السلفية المصرية باختلاف تنوعاتها فرعاً للدعوة الوهابية، وحتى ما تختلف فيه الخيارات أحياناً ستجد من رموز الدعوة الوهابية المعاصرين أو السابقين من يقول فيه بما اختارته السلفية المصرية، والسلفية المصرية لا تنكر هذا بصفة عامة، هي حريصة فقط على أن تبين أن خيارات الدعوة الوهابية فقهياً وعقدياً ليست شيئاً أحدثته الوهابية وإنما هو على مستوى الاعتقاد هو الحق الذي جاء به الوحي وكان عليه أئمة العلماء السلفيين، وعلى مستوى الفقه هي خيارات فقهية اختارها علماء وفقهاء وأئمة

---

(٤٦) حوار طارق صلاح، في: المصري اليوم، ٥/١/٢٠١٠.

من قبل أن يولد محمد بن عبد الوهاب، وكان نصيب الدعوة الوهابية فقط بلورة الأفكارة والدعوة إليها ونشرها على حين فترة من الحق.

والذي يراه الباحث أنه بقطع النظر عن مدى دقة تصور السلفية المصرية عن كون الوهابية مجرد بلورة لما عليه العلماء من قبل؛ فإن التأثر السلفي بالوهابية تعدى مرحلة الخيارات الفقهية والعقدية إلى تصورات سياسية، وعلاقات اقتصادية تبدأ من مجرد تبادل النفعي بالعمل الوظيفي وتصل حتى الدعم المالي للنشاطات الدعوية والعلمية لكثير من السلفيين المصريين، وتعدى أيضاً التأثر إلى نواح ثقافية تتعلق باللباس واللغة وحتى بعض العادات المجتمعية، مع درجة ثقة أعمق بأي مكون علمي يفد من السعودية، وهي ثقة إن لم تصل لدرجة التبعية إلا أنها أكبر بكثير من مجرد توافق في رأي تراه السلفية حقاً.

(٢)

بالنسبة للإخوان المسلمين فإن حالة المرونة التي عند الإخوان فيما يتعلق بخيارات أفراد التنظيم العقدية والفقهية سمحت بتغلغل أفكار السلفية الوهابية وخياراتها الفقهية في قطاعات عريضة من الإخوان في الفترة من الثمانينيات لمنتصف التسعينيات، وهذا لا ينفي حدوث مدافعة بين هذه الخيارات والأفكار وبين طرح القرضاوي والغزالي ومحمد عمارة وغيرهم من الرموز الفكرية التي يوظفها الإخوان، وقد كان نتاج هذه المدافعة في نظر الباحث هو عدم وصول الخيارات الوهابية التي يتبناها بعض الإخوان إلى درجة صلابة كافية للتأثير في المسار الحركي والتنظيمي الإخواني، وعدم وصولها أيضاً لدرجة إحداث خلاف فقهي داخلي خاصة مع سياسة الإخوان التي تبتلع وقت وطاقة أتباعها في مهام وقضايا لا تترك لهم وقتاً للنقاش الواسع في قضايا أخرى، وفي السنين العشر الأخيرة يرى الباحث أن مساحة الخيارات الوهابية قد اضمحلت جداً وتكاد تنحصر في بعض أبناء جيل الوسط الإخواني على حساب تمدد للأفكار التي يمثلها خطاب المفكرين السابق ذكرهم مع تمدد بطيء أيضاً لأفكار بعض رموز المدرسة الأزهرية الأشعرية. ويبقى كل هذا بمعزل عن قرار الجماعة التنظيمي والدعوي والسياسي.

وخلاصة بحثنا: نعم للدعوة الوهابية بذور ثابتة في تربة الإسلامية المصرية، وقد تراوح إنباتها بين نتاج شبه متماه معها كما السلفية مع وجود فروق وتباينات، وأنتجت فروعاً متوسطة الصلابة والحجم تلاقت وتقاطعت مع فروع أخرى في شجرة متعددة الجذور مركبة النتاج كالإخوان المسلمين.

السلفية في إفريقيا جنوب الصحراء
الوجود والأثر.. جنوب السودان نموذجاً

محمد خليفة صديق(*)

مقدمة

التعامل مع جنوب السودان خاصة بعد أن صار دولة في موضوع الدعوة الإسلامية تصحبه جملة من التعقيدات والإشكالات، فقد أدى الرق قديماً، وإغلاق الاستعمار للمديريات الجنوبية حديثاً، وإطلاق يد المؤسسات التبشيرية المسيحية في الجنوب زهاء نصف قرن من الزمان، ووضع الخدمات التعليمية والصحية في الجنوب في أيدي المبشرين، أدى إلى قيام فجوة كبيرة بين الشمال والجنوب؛ فجوة لحمتها الشك وسداها العداء حتى صار كثير من كتاب الغرب يصفون الجنوب بأنه (حائط صد) الإسلام في إفريقيا السمراء.

ويرى الصادق المهدي أن الجنوب اليوم مكون من أغلبية تدين بأديان قبلية وفئة مسلمة، وصفوة مثقفة مسيحية ترى في إفريقيتها وثقافتها الإنجليزية عاصماً من الاستعراب، وفي مسيحيتها عاصماً من الإسلام، وفيهما معاً هوية مميزة(١).

وكان المستعمر الإنجليزي يعد العدة لفصل الجنوب نهائياً وضمه لشرق إفريقيا، ثم عدلوا عن ذلك الرأي ورأوا أن يسمحوا له بالتطور في اتجاه حضاري مباين للكيان الإسلامي العربي الذي عليه شمال السودان ليصبح

(*) باحث وكاتب من السودان.

(١) الصادق المهدي، «مستقبل الإسلام في السودان،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر جماعة الفكر والثقافة الإسلامية، الخرطوم (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٢)، ص ٢٦.

وسيلة من وسائل التحكم في مسيرة الشمال نفسها[٢]، وهو ما حدث بالفعل، وانتهى إلى الانفصال الماثل حالياً.

يظن كثير من الناس أن جنوب السودان تغلب فيه الطوائف النصرانية منذ القدم، وهذا ظن خاطئ، فالجنوب السوداني لم تكن فيه حتى العام ١٨٩٨م ديانات إلا الإسلام والوثنية، فالجنوب لم يشهد حركة تبشيرية منظمة قبل الاحتلال الإنجليزي، وكذلك لم يشهد حركة دعوية نشطة قبل أو بعد الاحتلال، على الرغم من أنه كان هناك أفراد من بعض القبائل الرئيسة الجنوبية قد اعتنقوا الإسلام، وخاصة أثناء الحركة المهدية[٣].

كما أن الإحصاءات الكنسية نفسها تقول إن ١٧٪ فقط من السكان من النصارى في حين أن نسبة المسلمين تصل ١٨٪، أما البقية ٦٥٪، فهم لا يزالون وثنيين حسب إحصاءات عام١٩٨٢م، فإذن الإسلام في جنوب السودان قديم وله جذور، بل يرى البعض أن دخول الإسلام للجنوب قد سبق الشمال نفسه، حيث جاءه من الساحل الإفريقي الشرقي، ولذلك تتواصل التحركات النشطة والمستمرة لزعزعة استقرار الإسلام في السودان كله، وليس في الجنوب فحسب، تحت مجموعة من الدعاوى مثل دعوى حماية النصارى في الجنوب وحقوق الإنسان وغيرها.

أما التيار السلفي فللوهلة الأولى يظن البعض أن جنوب السودان خال من الفكرة السلفية، لكن الواقع يقول: إن السلفية عرفها جنوب السودان باكراً، رغم أن أهل الاختصاص اختلفوا في تحديد بدء دخول السلفية إلى جنوب السودان، ومن أدخلها، لكن الراجح أنها كانت في بداية السبعينيات من القرن الماضي، وهي ترتبط فكرياً مع جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان والتي تعترف بحسب د. إسماعيل عثمان الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية أن لجماعته انتشاراً في دولة جنوب السودان في مقاطعة أعالي النيل في مدينة ملكال وفي مقاطعة الاستوائية في جوبا عاصمة

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣) يوناس بول دي مانيال، «جنوب السودان بين خياري الوحدة والانفصال،» مجلة البيان (لندن)، العدد ٢٣٨.

دولة جنوب السودان بصورة خاصة[٤].

نرجو من خلال هذا البحث أن نناقش الوجود السلفي في جنوب السودان من عدة محاور ومنطلقات، حيث يبدأ بالحديث كمستهل للموضوع عن إفريقيا والتيار السلفي، والتيار السلفي في السودان. وفي لب موضوع التيار السلفي في جنوب السودان يتحدث البحث أولاً عن جنوب السودان من حيث الجغرافيا الطبيعية والبشرية، ونشأة التيار السلفي في جنوب السودان، والانتشار الجغرافي والقبلي للتيار السلفي، كما يناقش البحث الخصوصية الفكرية للسلفيين في الجنوب، وبعض ممارساتهم العملية، بجانب آثار السلفية في الحياة الفكرية والسياسية، وما يمكن أن تقوم به في مستقبل الفكر والسياسة في المجتمع الجنوبي، وتحديات تواجه الدعوة السلفية وعقبات الانتشار، ومواقف التيار السلفي أيام الحرب والسلام، ومشاركته في العمل العام، ومستقبله في ظل دولة الجنوب الناشئة.

إفريقيا والتيار السلفي

جنوب السودان يفتخر دائماً سيما نخبته الحاكمة بالانتماء الإفريقي، بل كان مطروحاً أن يسمى الجنوب بعد الانفصال بدولة «الأماتونج»، وهو جبل ضخم في أقصى جنوب السودان، في إشارة للعمق الإفريقي المناهض للإسلام والعروبة في رؤية بعض تلك النخبة، ولكن التاريخ يقول: إن إفريقيا لم تكن بمعزل عما يدور في ديار الإسلام وخاصة الحجاز الذي شهد انتصار ثورة الإمام محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ)، كما ظل طريق الحج السوداني يحمل أفكار السلفية إليه كسائر الطرق الإفريقية الأخرى، ولما كان الحج مؤتمراً إسلامياً جامعاً تلقت وفود الحجيج الإفريقي بواكير الدعوة السلفية من الحجاز، وكان أثر هذه الأفكار واضحاً جلياً في الثورات التصحيحية التي شهدتها القارة الإفريقية ومنها حركة الشيخ عثمان دان فوديو في شمال نيجيريا (١٧٥٤ ـ ١٨١٧م) والذي أسس خلافة إسلامية استمرت نحو قرن كامل من الزمان، وصنف الشيخ عثمان عشرات الرسائل والكتب في شتى

(٤) حوار مع د. إسماعيل عثمان الماحي الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية، على موقع المشكاة، على الرابط: <http://www.meshkat.net> ، بتاريخ ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٩م.

مسائل الفكر الإسلامي السياسية والاجتماعية والثقافية ومن أشهر كتبه التي صنف كتابه (إحياء السنة وإماتة البدعة) و(بيان وجوب الهجرة على العباد) وغير ذلك.

ومن تلك الحركات الإفريقية ذات الأثر السلفي الحركة السنوسية التي جمعت في وضوح وتناغم غير مسبوقين في تاريخ الفكر الإسلامي في إفريقيا بين السلفية والصوفية. ومنها كذلك الثورة المهدية بالسودان حيث بدأ الإمام المهدي صوفياً وانتهى سلفياً[٥].

أدى كل ذلك لأن يشهد القرن الماضي بدايات صحوة إسلامية سلفية ابتدرتها مصر على امتداد وادي النيل والأقطار المجاورة، حيث كون الشيخ محمد حامد الفقي المولود في ١٨٩٢م، ما صار يعرف بـ«جماعة أنصار السنة المحمدية» سنة ١٣٤٥هـ ١٩٢٦م[٦]، وهي مازالت تعمل بنشاط حتى الآن، وكان الشيخ محمد حامد الفقي من علماء الأزهر، أنشأ الفقي «جماعة أنصار السنة المحمدية»، وهي في فكرها العقدي تعبر عن «أهل السُنة والجماعة»، وتركز في خطابها على محاربة بدع المساجد والأضرحة والتصوف البدعي، وتعتبر أن البعد عن الإسلام الصافي هو أحد أسباب تخلف الأمة الإسلامية، كما أن مسألة وجوب الحكم بالشريعة على مستوى نظام الحكم في الدولة عندها حاضرة، ومنصوص عليها في أدبيات الجماعة وميثاقها، ولكنهم عندما يطالبون بها عبر الخطابة والكتابة والدروس المسجدية فإن ذلك لا يصحبه أي عمل سياسي آخر في معظم الأحوال، ومعظم علماء «جماعة أنصار السُنة المحمدية» هم من علماء الأزهر الشريف حتى اليوم.

وتوجد امتدادات لجماعة أنصار السُنة المحمدية في بعض الدول العربية لكنها لا تتبعها تنظيمياً، وأهم جماعات «أنصار السُنة المحمدية» خارج مصر

---

(٥) محمد خليفة صديق، «التيار السلفي في جنوب السودان.. النشأة والتحرك،» في: **الإسلام في دولة جنوب السودان الجذور ـ الواقع ـ المستقبل** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ١١٧.

(٦) عبد المنعم منيب، «الحركات السلفية في مصر.. رؤية تحليلية،» مقال على الرابط:
<http://www.almokhtsar.com/cms.php?action=show&id=4408>.

توجد في جمهورية السودان، وهي هناك أقوى وأكبر من جماعة أنصار السنة في مصر، رغم أن جماعة مصر هي الأصل، ولكن ربما يرجع السبب لحرية الحركة المتاحة للجماعة هناك بالمقارنة مع الجماعة في مصر، كما يوجد متعاطفون فكرياً مع جماعة أنصار السنة في العديد من دول العالم بما في ذلك أوروبا وأمريكا، لكن مع مرور الوقت يزداد تماهي أنصار السنة مع السلفية العلمية والسلفية الحركية لتشابههما الشديد في المنهج الفكري(٧).

وقد تجاوز تأثير الفقي مصر إلى كل من السودان وأرتريا وأثيوبيا والصومال، ففي أرتريا تكونت جماعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٠م، وهي المحضن الرئيس لحركة الجهاد الإسلامي الأرتري صاحبة الدور الكبير في استقلال أرتريا، وفي الصومال تأسست الجماعة منذ ستينيات القرن الماضي وكان على رأس الجماعة في أرتريا الشيخ محمد صالح طاهر، وفي الصومال الأستاذ محمد بن علي أحمد بافضل.

وتتالى إنشاء الجماعات السلفية في إفريقيا فظهرت جماعة (إزالة البدعة) في نيجيريا وجماعة عباد الرحمن السلفية في السنغال، وجماعة أنصار السنة في تشاد، ومؤخراً جماعة أنصار السنة في ليبيريا عام ١٩٨٩م.

التيار السلفي في السودان وأثره جنوباً

وقد أفردنا هذه الجزئية للحديث عن السلفية في السودان لتأثر سلفية جنوب السودان بها تأثراً ملحوظاً، بل إن اسم الجماعة السلفية هو نفس الاسم في البلدين، والذي تولى رئاسة الجماعة في جنوب السودان كان يشغل منصب أمين أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة بالسودان حتى قبيل الانفصال وهو الشيخ علي حسن علي زكريا، كما أن كثيراً من قيادات الدعوة السلفية بالجنوب بل جلهم كانوا من كوادر جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان ومن قياداتها.

والسلفية الحديثة في السودان لها تاريخ قديم فيه يعود إلى أوائل القرن الماضي، حينما جاء الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري(٨) إلى

---

(٧) المصدر نفسه.

(٨) تسميه بعض المصادر أحمد بن حجر الشنقيطي، حسب الروايات الشفهية لبعض شيوخ =

السودان، واستقر بمدينة النهود بجنوب غرب السودان حوالي عام ١٩١٧م، حيثُ انتظم في حلقاته التعليمية ـ التي كان يعقدها بمسجد السوق بالقرب من متجره، والتي كانت تركز علي المنهج السلفي وبيان عقيدة التوحيد ـ ثلاث شخصيات هم الشيخ أحمد حسون الموظف بمكتب البريد والبرق والزعيم الروحي لأنصار السنة فيما بعد(٩)، والشيخ محمد أحمد أبو دقن القاضي الشرعي بمدينة النهود، والشيخ يوسف أبّو من قبيلة التعايشة بغرب السودان وزعيم الطائفة التيجانية وشيخها في المعهد الأهلي بالنهود(١٠)، ثم تأثر بهم الشيخ محمد الفاضل الشريف التقلاوي(١١) الذي تلقى الدعوة على يد الشيخ

= جماعة أنصار السنة، ولكن الصحيح أن الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري مولود حوالي عام ١٢٨٦هـ الموافق ١٨٧٠م ونشأ نشأة جهادية في كنف والده الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري وحفظ القرآن الكريم يافعاً، ثم عمل بالتجارة والاستيراد بين مصر والسودان وأنه كان علـى صلة بالسيد رشيد رضا صاحب المنار، وقد أقام بالسودان ثم ارتحل إلى مصر والتقى صاحب المنار ثم سافر إلى الحجاز حيث بقي فيه حتى تاريخ وفاته، سنة ١٣٥٩هـ/ ١٩٣٩م.

(٩) هو الزعيم الروحي لجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، كان يعمل بمصلحة البريد والبرق بالسودان ويجيد اللغة الإنجليزية، وقد انتدبته رابطة العالم الاسلامي ليعمل مرشداً وخطيباً لما كان يعرف بالمسجد الإسلامي رقم (٧) في حي هارلم بنيويورك، ويعد حسون من أهم المؤثرات وأعمقها وأكثرها تأثيراً على الزعيم الاسلامي الأمريكي مالكوم إكس، وقد التقاه حسون وعمل مرشداً شرعياً له، وأعانه على فهم تصورات الإسلام الكبرى وكان له الفضل في تصحيح عقيدته، وظل الشيخ يرافق مالكوم إكس وكان يحضر محافله الخطابية الحاشدة، ويظهر معه في منصة الخطابة وتلتقط له الصور معه بجلبابه الأبيض وعمامته السودانية. وقد وصف محرر مذكرات مالكوم إكس الشيخ حسون بأنه شخص متقدم في السن، يرتدي عباءة سوداء، تهوي لحيته البيضاء على صدره، ويتوكأ على عكاز طويلة، ثم عرف الشيخ أكثر بأنه «الشيخ أحمد حسون وهو مسلم سني من السودان، كان يعمل أستاذاً للشريعة بمكة المكرمة لمدة ٣٣ عاماً، وهناك التقى مالكوم إكس عندما جاء للحج، ثم ما لبث أن لحق به في أمريكا، وكان له أثره الكبير في إفهام الزعيم مالكوم إكس الدين الإسلامي بطريقة صحيحة مستفيداً من خلفيته السلفية كزعيم سابق لجماعة أنصار السنة المحمدية وداعية معروف وخبير بالعلوم الشرعية. وظل الشيخ حسون ملازماً لمالكوم إكس حتى اغتياله، وهو الذي قام بتجهيز جثمان مالكوم إكس وتكفينه وهو الذي أمّ المصلين للصلاة على جنازته؛ وقد أثبت ذلك مؤرخ اغتيال أكس الأول إليكس هيلي، وقد أوردت بعض المصادر أن مالكوم إكس حضر إلى أم درمان وزار الشيخ أحمد حسون ومدارس الأحفاد فى الستينيات قبل اغتياله.

(١٠) مقابلة مع الشيخ محمد هاشم الهدية، الرئيس العام الأسبق لجماعة أنصار السنة، برنامج صفحات من حياتي، قناة المجد، بتاريخ ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٥.

(١١) الشيخ محمد الفاضل الشريف التقلاوي هو أول رئيس عام للجماعة بعد تدشينها رسمياً في عام ١٩٣٦م، وفي عام ١٩٤٨م انتدب الشيخ التقلاوي للعمل كمدرس في المدارس العربية في أرتريا، فانتخب الشيخ عبد الباقي يوسف نعمة، مدير جمعية المحافظة على القرآن الكريم في أم درمان والحاصل على الشهادة العالمية من الأزهر، رئيساً للجماعة خلفاً للشيخ التقلاوي.

عوض الكريم الأزهري الحاصل على العالمية من الأزهر، وتلميذ حلقات الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا، واتفقا على قيام جماعة تدعو إلى التوحيد والسنة تحت مسمى أنصار السنة المحمدية تأسياً بجماعة أنصار السنة في مصر التي كانت تصلهم مجلتها «الهدي النبوي».

وتُعد جماعة أنصار السنة المحمدية هي الجماعة السلفية الأولى بالسودان منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، رغم دخول أفكار سلفية أخرى للسودان مؤخراً مثل السلفية الجهادية والسلفية الجامية، وقد قامت جماعة أنصار السنة في مصر أولاً، ثم انتشرت في غيرها من الدول للدعوة إلى الإسلام على أساس من التوحيد الخالص والسنة الصحيحة لتطهير الاعتقاد ونبذ البدع والخرافات كشرط لعودة الخلافة ونهضة الأمة الإسلامية.

وقد لقيت جماعة أنصار السنة بالسودان في بواكير نشأتها عنتاً كبيراً من المجتمع السوداني الغارق في التصوف، يقول الشيخ محمد هاشم الهدية[(١٢)]: «واجهت الدعوة عقبات متعددة وبعضها أكبر من بعض، مثل: السب، والشتم، والتكفير، والضرب، وقد بلغ هذا العداء أشده حينما كان للصوفية نفوذ واسع في بعض الحكومات السابقة، حيث استغلوا هذا النفوذ في سجن مشايخ الدعوة، وهدم بعض مساجدها، والتضييق عليها حتى لا يتمكن دعاتها من نشر الدعوة في الأماكن العامة ومجامع الناس، ولكن بتوفيق من الله وفضله أمكن دفع كل ذلك بشيء من الصبر والعفو والصفح»[(١٣)].

---

(١٢) الشيخ محمد هاشم الهدية هو الرئيس العام الأسبق لجماعة أنصار السنة، بدأ حياته متصوفاً في الطريقة الختمية ثم العزمية، ومن خلال حضوره لدروس الشيخ عبد الباقي يوسف نعمة آمن بدعوة أنصار السنة وانخلع من التصوف وأصبح عضواً فعالاً في الجماعة إلى أن تولى رئاستها في عام ١٩٥٦م، فخطا بها خطوات واسعة نحو المشاركة في الحياة العامة، وتنامت في عهده علاقات الجماعة الداخلية والخارجية، فقد شارك ممثلاً لأنصار السنة في السودان في تكوين رابطة العالم الإسلامي ١٩٦٢م كما شارك في مؤتمر كراتشي ١٩٦٣م تحت رئاسة المفتي أمين الحسيني، وكان أحد المؤسسين لمنظمة الدعوة الإسلامية وللمركز الإسلامي الإفريقي «جامعة إفريقيا العالمية» بالخرطوم ١٩٦٥م، وقد سافر آنذاك إلى بعض الدول الإفريقية للدعوة (كينيا، تنزانيا) وأحضر عدداً من الطلاب لتعليمهم في المركز وتأهيلهم للدعوة في بلادهم، وهو صاحب صولات وجولات في تاريخ الدعوة السلفية بالسودان، وظل رئيساً لأنصار السنة لأكثر من نصف قرن، وقاد سفينة الدعوة بحنكة في كل العهود السياسية التى تعاقبت على السودان، توفي إلى رحمة مولاه في عام ٢٠٠٨م.

(١٣) حوار مع الشيخ محمد هاشم الهدية، مجلة البيان (لندن)، العدد ٩١ (ربيع الأول ١٤١٦هـ آب/أغسطس ٢٠١٥)، ص ١٠٠.

ومن مشايخ أنصار السنة القدامى الشيخ محجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر الثوري، وطيب الأسماء، وأحمد ياسين[١٤]، وفي عهد رئاسة الشيخ التقلاوي كان الشيخ يوسف عمر أغا سكرتيراً عاماً والشيخ محجوب مختار أميناً للمال، ثم انضم إليهم بعد ذلك الشيخ عبد الله حمد، وعبد الله الغبشاوي وطه الكردي والشيخ محمد هاشم الهدية الرئيس السابق للجماعة، إضافة إلى عبد الحليم العتباني والشيخ عبد الباقي يوسف نعمة، وخليل صالح داوود، ومصطفى الغول، ومصطفى أحمد ناجي وآخرين، وكان فرع الخرطوم جنوب من أوائل الفروع إنشاء وذلك سنة ١٩٤٩م[١٥]، وتم لهم عام ١٩٤٧م التصديق بإنشاء مركز عام، وفي عام ١٩٥٩م حصلت الجماعة على التصديق بمنحهم قطعة أرض ثم كان بناء الجامع الصغير الأول ثم الجامع الحالي بضاحية السجانة بالخرطوم سنة ١٩٦٧م وقد افتتحه الملك فيصل (رحمه الله)، وكان الخطيب هو: الشيخ مصطفى ناجي القادم من شرق السودان، والموظف آنذاك بالبريد والبرق.

في عام ١٩٥٦م تولى رئاسة الجماعة الشيخ محمد هاشم الهدية وفي عهده كان للجماعة حضور وتفاعل في الحياة العامة السودانية، فقد شاركت في الجبهة الإسلامية للدستور للمطالبة بدستور إسلامي في السودان وذلك قبيل استقلال السودان، وكذلك شاركت في جبهة الميثاق الإسلامي التي ضمت كل التيارات الإسلامية بالبلاد عام ١٩٦٤م، وشاركت كذلك في الانتخابات النيابية عام ١٩٨٦م، وفي هذه الانتخابات كان أول ظهور إعلامي للسلفيين من جنوب السودان، حيث قدمت جماعة أنصار السنة مُرشحها د. يوناس بول دي مانيال[١٦] لانتخابات الجمعية التأسيسية عن

---

(١٤) مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٥ (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ١٨٤.

(١٥) مهدي ساتي، «التيار السلفي في السودان،» ورقة قدمت إلى: ورشة عن الحركات الإسلامية بمركز التنوير المعرفي، الخرطوم، أيار/ مايو ٢٠٠٨.

(١٦) د. يوناس بول دي مانيال من الشخصيات الجنوبية الكبيرة، انتمى باكراً لجماعة أنصار السنة، يحمل درجة الدكتوراة في العلوم السياسية، ونائب عميد كلية العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية بجامعة الزعيم الأزهري بالسودان سابقاً، عمل من قبل نائباً لوالي أعالي النيل ووزيراً للشئون الهندسية، ثم وزيراً للشئون الاجتماعية هناك، كما عمل ملحقاً إعلامياً في سفارة السودان ببرلين، ويحمل دي مانيال تاريخاً جيداً في نشر الدعوة خاصة في الجنوب، وعمل أميناً سياسياً لجماعة =

الدائرة ٢٢ الخرطوم الثانية منافساً لرئيس لجنة الانتخابات بالحزب الشيوعي السوداني عز الدين علي عامر، ومرشح الجبهة الإسلامية القومية اللواء طيار الفاتح عابدون، وهي الدائرة التي تمتد من مناطق الخرطوم (٢و٣) السجانة وحتى المقرن وجزيرة توتي.

وقد حظي ترشيح د. يوناس بول دي مانيال، وهو من الشخصيات الجنوبية الكبيرة بقبول واسع، عدا منافسيه في الدائرة بالطبع، ويعتقد لصيقون بالجماعة أن ما حدث فيما بعد من ترشيح ليوناس لرئاسة جماعة أنصار السنة نفسها، فستكون هي المرة الأولى التي يترأس شخص جنوبي جماعة كبيرة بحجم أنصار السنة، وسيكون أمراً جديداً حال وقوعه وله أثره في دعم أنصار السنة لوحدة السودان وللمجتمع السوداني عامة، ويؤكد مراقبون أن د. يوناس شخصية مؤهلة تماماً للقيام بهذا الدور، بل ويستطيع إن حدث وأصبح رئيساً أن ينهض بالجماعة في جنوب السودان وفي إفريقيا، لتمكنه من مخاطبة كل مجموعة قبلية بالجنوب بلغتها وقد كانت له دروس في عدد من أسواق مدن جنوب السودان بلغات الجنوبيين المحلية، بجانب إجادته اللغة الإنجليزية والعربية[١٧].

قدمت جماعة أنصار السنة مرشحها الأوحد في انتخابات ١٩٨٦م الجنوبي المسلم يوناس بول دي مانيال لانتخابات الجمعية التأسيسية (البرلمان السوداني) عن الدائرة ٢٢ الخرطوم الثانية، وكان النزال والتنافس في هذه الدائرة أكثر سخونة وشراسة من دائرة جبرة ـ الصحافة التي نزل فيها زعيم الجبهة الإسلامية القومية الدكتور حسن الترابي ضد قوى التجمع بقيادة حسن شبو، وكان أن خسرت أنصار السنة الدائرة الوحيدة لها، لإصرار الجبهة الإسلامية القومية على نزول مرشح لها بهذه الدائرة، وهو اللواء طيار الفاتح عبدون، فكسب الجولة مرشح الحزب الشيوعي السوداني عز الدين

= أنصار السنة وكان ضمن المرشحين لخلافة الشيخ محمد هاشم الهدية في رئاسة الجماعة، يُعد هو الأب الروحي والأمين العام للرابطة الإسلامية لجنوب السودان أول جسم رسمي للسلفيين بالجنوب والتي أنشئت عام ١٩٨٥م، وكان مقرها بأم درمان، حي العرضة، يعمل حالياً أستاذاً جامعياً بجامعة أعالي النيل بدولة جنوب السودان.

(١٧) عوض جاد السيد، «أنصار السنة الوفاق يظلل الجميع،» مقال موجود على الرابط:
<http:www.alhadag.com/reports1.php?id = 2353>.

علي عامر، حيث تفرقت أصوات الإسلاميين بين مرشح الجبهة الإسلامية القومية وجماعة أنصار السنة المحمدية[١٨].

وبجانب تقديمها للمرشح السلفي الجنوبي لساحات الانتخابات والعمل السياسي دعمت جماعة أنصار السنة المرشحين الإسلاميين وأقامت الندوات والمحاضرات لتبصير الناس بالإسلام عقيدةً وشريعةً ونظاماً للحكم، وللتحذير من العلمانية والتغريب، كما عقدت مؤتمراً علمياً كبيراً في عام ١٩٨٩م حول عدد من القضايا التي كانت تهم الدعوة في ذلك الوقت، من ضمن أهم الأوراق التي ناقشها هذا المؤتمر، ورقة المفهوم السلفي للعمل السياسي، قدمها محمد أبوزيد مصطفى، والتي صدرت فيما بعد في كتاب للأستاذ محمد أبوزيد، والذي أصبح وزيراً بالحكومة السودانية عن جماعة أنصار السنة لسنوات عديدة.

وفي مجال مقاومة التنصير فإن للجماعة السلفية بالسودان دوراً بارزاً في بث الدعوة في أوساط الجنوبيين من وثنيين ونصارى، مما أدى إلى إسلام الكثير منهم وقيامهم بنشر الإسلام وبناء المساجد في مناطقهم، بالإضافة إلى المناظرات مع النصارى، ومن أشهرها المناظرة التي نظمتها الجماعة عام ١٩٧٩م مع ثمانية عشر قسيساً منهم قساوسة من جنوب السودان ومنطقة جبال النوبة، واستمرت المناظرة لعدة أيام وانتهت بإعلان إسلامهم جميعاً على يد مجموعة من العلماء السودانيين بجانب علماء آخرين على رأسهم الدكتور محمد جميل غازي نائب الرئيس العام لجماعة أنصار السنة في مصر واللواء أحمد عبد الوهاب، والشيخ طاهر أحمد طالبي الملحق الديني السعودي بالسودان آنذاك.

ولجماعة أنصار السنة أصول فكرية، كانت هي نفسها الأصول الفكرية لسلفيي جنوب السودان، أبرزها أن الأصل في الدين هو الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح، وأن الإسلام دين ودولة، وعبادة وحكم، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وجاء في لائحة الجماعة فيما يتعلق بالأهداف العامة

---

(١٨) «أنصار السنة. . الانتخابات ولعنة الانشقاقات،» مقال موجود على الرابط:
<http://www.sudanile.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3674:2009-06-12-07-44-24&catid=34:2008-05-19-17-14-27&Itemid=55>.

واستراتيجية العمل على توثيق روابط الإخاء والتضامن بين الجماعة والجمعيات الإسلامية الأخرى، والتعاون مع مختلف الهيئات العلمية والثقافية على إحياء التراث الإسلامي، والدعوة إلى التوحيد الخالص المطهر من جميع الشوائب، وإلى حب الله تعالى حباً صحيحاً صادقاً يتمثل في طاعته وتقواه، وحب رسول الله (ﷺ) حباً صحيحاً صادقاً يتمثل في الاقتداء به واتخاذه أسوة حسنة.

ومن جهود التيار السلفي في السودان[١٩]: الدعوة إلى التوحيد وصفاء المعتقد. وقد نجح هذا التيار في تصحيح العقيدة بالطرق المستمر على موضوع الشركيات والبدع، إضافة إلى محاربتهم لكثير من العادات الضارة في المجتمع، فأسهموا بمحاضراتهم في الميادين العامة ومن منابر المساجد ومؤسساتهم التعليمية في تزكية المجتمع وبث الوعي الإسلامي بين شرائح المجتمع المختلفة، ونجحوا في بادئ الأمر في استهداف كثير من الطبقات الشعبية والعمال والتجار على خلاف الجماعات الدعوية الأخرى التي خرجت خطابها الدعوي للطلاب والنخب المثقفة من خريجي الجامعات وغيرهم.

وللسلفيين أو لجماعة أنصار السنة رؤية سياسية يُجمِلها الدكتور جمال المراكبي الرئيس السابق لجماعة أنصار السنة بمصر في كتابه **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة**، حيث يقول[٢٠]: «فالنظام السياسي الإسلامي ليس نظاماً ديمقراطياً بحال، وهو يختلف مع الديمقراطية في الأسس والمبادئ خلافاً غير يسير، ويتفق معها كذلك في بعض الأمور، فهو نظام إسلامي بحت لا علاقة له بالثيوقراطية ولا بالأتوقراطية، ولا بالديمقراطية ولا بالاشتراكية».

أما جماعة أنصار السنة بالسودان، فترى أن الانتخابات بالترشيح وبالتصويت وسائل جائزة في حد ذاتها، وأن التنظيم النقابي للعاملين وغيرهم

---

(١٩) أحمد محمد طاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها، منهجها، جهودها (الرياض: دار الفضيلة للنشر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٦.

(٢٠) جمال المراكبي، **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة** (القاهرة: مطابع ابن تيمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٢٩٧.

وكذلك الاتحادات الطلابية هي تنظيمات هيئية وطلابية لا شأن لها بالتشريع، والمشاركة فيها تتوقف على المصالح والمفاسد على ضوء الضوابط الشرعية، وترى الجماعة أن مزاحمة أهل الديمقراطية لتقليل شرهم في الانتخابات العامة وغيرها أمر جائز مع مراعاة الضوابط الشرعية، إذا ترجحت المصالح على المفاسد[٢١].

لم تخل مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة كجماعة (جمعية الكتاب والسنة) والتي انفصلت عن التنظيم الأم للجماعة لأسباب مالية وإدارية وسياسية، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في التشكيل الوزاري لحكومة الإنقاذ الحالية أوجد انشقاقاً لا تزال آثاره مستمـرة ويتمثل ذلك في مواقف جماعة الشيخ أبوزيد محمد حمزة من المشاركة في سلطة الإنقاذ لا من حيث مبدأ المشاركة ولكن من حيث عدم تمكن المشاركين من الوزراء وغيرهم من استصحاب أفكارهم السلفية من خلال مشاركتهم في الحكم وفق تصريحات الشيخ أبو زيد في بعض المقابلات التلفزيونية والصحفية.

وشاركت الجماعة السلفية بمجهود مقدر في حركة التحول الاجتماعي التي تنتظم السودان، فمن البداية أولت الجماعة اهتماماً خاصاً بالمرأة، فبدأت في إقامة مجمعات نسوية كمجمع كسلا بشرق السودان الذي صار يضم معهداً متوسطاً للنساء، ومركزاً لتحفيظ القرآن الكريم ومركزاً للخياطة والتدبير المنزلي، ورياضاً للأطفال، وفصولاً لتعليم الكبار، ومعهداً متوسطاً للبنات، كما ركزت الجماعة السلفية جهودها في رتق النسيج الاجتماعي في البلاد وذلك من خلال نشر الدعوة بالجنوب وجبال النوبة باعتباره واجباً دينياً واجتماعياً يجمع عناصر المجتمع المختلفة تحت ديانة واحدة، يضاف إلى ما تقدم جهود السلفيين في محاربة كثير من العادات الاجتماعية الضارة، وتصيد العزاء بإقامة السرادقات لأيام طويلة كما شاع استعمال النقاب في أوساط النساء والطالبات[٢٢].

من أبرز جهود أنصار السنة التي تهمنا في هذا البحث مساندة الجماعة

---

(٢١) توصيات المؤتمر العلمي الأول لجماعة أنصار السنة، الخرطوم، ١٩٨٩م.

(٢٢) ساتي، «التيار السلفي في السودان».

للتيار السلفي في جنوب السودان ومساعي نشر عقيدة التوحيد في الجنوب، حيث ساندت الجماعة قيام الرابطة الإسلامية لجنوب السودان لتكون كياناً ناطقاً باسم السلفيين في الجنوب، وقد كانت الرابطة تحت إشراف الشيخ محمد هاشم الهدية، وكان هو مستشارها، بينما تولى منصب الأمين العام فيها د. يوناس بول دي مانيال، واستطاعت أن تقوم بجهود مقدرة في نشر الدعوة بالجنوب[٢٣]، كما سنرى لاحقاً.

تناول بعض الباحثين استدراكات بعينها ظلت تؤخذ على منشط الجماعة ولعل من أهمها[٢٤]:

١ ـ غلظة البعض في الإرشاد والتوجيه، والسنة تقول بالرفق في كل شيء.

٢ ـ عدم الفصل في كثير من الأحيان بين التبرؤ من الأعمال والأقوال السيئة وبين فاعليها.

٣ ـ عدم الاهتمام بالتأريخ لحركتهم السلفية في السودان وخارجه مما لا يتيح للباحثين فرص التعرف لمجهوداتهم فمعظم المعلومات تتأتى عن طريق الروايات الشفهية والمقابلات الشخصية.

٤ ـ البعد عن وسائل الإعلام والإخفاق في مواصلة إصدارتهم الصحفية (مجلة الاستجابة)[٢٥] على قلتها وهو مما يؤخذ على سائر الجماعات الدعوية.

٥ ـ عدم الاهتمام الواضح بتكوين داعيات مؤهلات للقيام بأعمال الدعوة في وسط النساء، الشريحة الأكثر حاجة للتوجيه والتقويم، وذلك مقارنة ببعض الجماعات الدعوية الأخرى في السودان.

٦ ـ قلة تعرض الخطاب الدعوي السلفي للمخاطر والمخططات السياسية العالمية والداخلية التي تهدد مجتمعات المسلمين.

---

(٢٣) الطاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها، منهجها، جهودها، مرجع سابق، ص٤٣٢.

(٢٤) ساتي، المصدر نفسه.

(٢٥) عاودت مجلة الاستجابة الصدور منذ أكثر من ثلاثة أعوام، ويرأس تحريرها الأستاذ كامل عمر البلال نائب الرئيس العام للجماعة.

٧ ـ العجز عن التوحد وهم دعاة التوحيد، حيث أصابهم ما أصاب الآخرين من تنازع وانقسامات مما ألقى بظلاله السالبة على مسار الحركة.

جنوب السودان.. الجغرافيا الطبيعية والبشرية

يقع جنوب السودان في المنطقة المدارية بين خطي طول ٢٤,٣ ـ ٣٥ شرقاً وخطي عرض ٤ ـ ١٢ شمالاً كحد يفصل الشمال والجنوب، وتبلغ مساحته ٦٥٠ ألف كيلو متر مربع، يعادل حوالي ٢٥٪ من مساحة السودان. ويتميز الجنوب بغزارة الأمطار، ويبلغ سكان الجنوب حسب الإحصائية الأخيرة حوالي ثمانية ملايين وهم يشكلون ربع سكان السودان، وتنقسم قبائل جنوب السودان إلى عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: النيليون: وهم الدينكا والنوير والشلك واللانجو، والأنواك، الباري، الأشولي، الجور، اللاوي، البرون، البالاندا، وتعتبر الدينكا أكبر هذه المجموعات النيلية.

المجموعة الثانية: النيليون الحاميون: وهم المورلي، الديدبنقا، التوركانا، التبوسا، اللاتوكا ومعظمهم في المنطقة الاستوائية، وجزء منهم في يوغندا وكينيا.

المجموعة الثالثة: القبائل الجنوبية الأخرى: منهم الزاندي، المورو، البنقو وكريش، وهي تتألف من قبائل عديدة صغيرة الحجم تسكن المناطق الغربية من جنوب السودان.

المجموعة الرابعة: وهي خليط من النيلية والحامية والسودانية وهم بالي، منداري، أتاجورا، فاجولو ولولوبو.

ويعتمد اقتصاد هذه القبائل على الزراعة والتجارة وتربية الماشية، ويتكلم أهل الجنوب حوالي ٥٠ لغة ولهجة مختلفة من لهجات السودان البالغ عددها ١١٠ ولكن أهل الجنوب يتفاهمون باللغة العربية ولغة عربية هجين يطلف عليها (عربي جوبا) بالنسبة للاستوائيين، ويعتبر الإسلام هو الأول في جنوب السودان حيث يفوق عدد المسلمين ٣٠٪ من سكان الجنوب يأتي في المرتبة الثانية المسيحية حيث يبلغ عددهم ٢٠٪، ثم تأتي الوثنية والمعتقدات الإفريقية والمحلية.

يعتقد الكثير من القبائل الجنوبية أن هناك قوة قاهرة خلقت السماوات وما فيها والأرض وما عليها، وهو مصدر الخير والشر والمتصرفة منذ البداية وحتى نهاية كل شيء، وهذه القوة هي إله واحد، لا أحد غيره يخلق الأشياء ويسمي عند الدينكا (نيالج)، وعند الشلك (جوك أنانق)، وهذا الاعتقاد بوحدانية الله قديم لا علاقة له بالديانات السماوية[٢٦].

أما النظام الاجتماعي في الجنوب فهو يعتبر من أقوى الأنظمة، فهو مجتمع قبلي تتحكم فيه القبيلة، ويجب على أفراد القبيلة الولاء للقبيلة وتنفيذ ما يصدر إليهم من زعيم القبيلة سواء كان الناظر أو الملك أو السلطان أو العمدة وغيرهم من قيادات التنظيمات القبلية، فأفراد القبيلة مهما كانت انتماءاتهم السياسية والدينية لا بد من خضوعهم للنظام القبلي، وذلك عند زواجهم وأفراحهم وأتراحهم وغيرها من الأمور الاجتماعية والثقافية، فالزواج مثلاً يخضع للعادات والتقاليد القبلية، والمهر السائد للزواج عند كثير من القبائل الجنوبية هي الأبقار والأغنام عند بعضهم، ويتفاوض أهل الطرفين في العدد المطلوب.

نشأة التيار السلفي في جنوب السودان

يرى البعض أن ميلاد التيار السلفي في جنوب السودان كان على يد الشيخ علي الجاك عام ١٩٦٠م، وهو من قبيلة الدينكا بحر الغزال ومن منطقة مكير ثم تحولت أسرته إلى الميرم بجنوب كردفان عند اشتداد الحرب[٢٧].

ويرى آخرون أن أول ظهور للسلفية بالجنوب كان مع وصول الشيخ علي التوم وكير إلى الجنوب في عام ١٩٧١م، ويُعد هو أول من أعلن دعوة التوحيد في مسجد ملكال عاصمة ولاية أعالي النيل، وكان الشيخ علي التوم (رحمه الله) يعمل معلماً بمعهد تدريب المعلمين، وكان صهره محمد الجابر

---

(٢٦) عبد الله برج، «فقه الواقع للدعوة في جنوب السودان،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، الخرطوم، بتاريخ ١١ - ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

(٢٧) يوناس بول دي مانيال، حوار صحفي مع صحيفة المحرر السودانية، العدد ٢٢٩، بتاريخ ٢٠١١/٤/٤.

من كبار رجال المال بملكال مما كان سبباً في بسط الحماية له من المتصوفة الذين كانوا يسيطرون على النشاط الإسلامي في المدينة.

أما أول ظهور منظم للسلفيين في الجنوب فقد كان بمدينة ملكال أيضاً في عام ١٩٨٠م، بتدشين تنظيم تحت اسم جماعة أنصار السنة المحمدية، وكان أول أمير للجماعة آنذاك هو الشيخ علي حسن علي ونائبه الشيخ عبد الله إديانق فكوان[٢٨]، وكان علي حسن حينها يعمل موظفاً بمشروع تنمية قناة جونقلي أميناً للمخازن، وكان راتبه مجزياً مكنه من المساعدة في دعم العمل الدعوي، كما هو حال الدعوة في بداياتها، حيث كانت تعتمد فقط على جهود المنضوين تحت لوائها.

وقد وجد بعض الطلاب الجنوبيين دعوة أنصار السنة ممن سبقهم في الدعوة السلفية في مدرسة مدينة الكاملين الثانوية بوسط السودان في السبعينيات. يقول د. يوناس بول: «كان هناك جنوبيون موجودون في الشمال ودخلوا أنصار السنة مثل فرج الله مون أمان من أبناء الدينكا، والذي عمل لبعض الوقت وزيراً بولاية البحيرات في حكومة جنوب السودان، وكذلك الشفيع أوكير من أبناء الشلك، وتم تكوين جماعة من الشباب ومن جميع من كان مع الشيخ علي التوم، وتم ضمهم إلى مجموعة الشباب القادمة من مدرسة الكاملين».

ويواصل يوناس: «كنا نرتاد المركز العام بالسجانة أسبوعياً، ثم فكرنا في عمل دار في ملكال لكي تنطلق منه الدعوة، وبدأنا بعمل حلقات في المساجد وتم اعتقال بعضنا وتم اتهامنا بالوهابية وبالعلاقة مع ليبيا، وهكذا كانت تلك بداية الحركة السلفية المنظمة والنواة الأولى لها. وفي بداية الثمانينيات سعينا للتصديق لمسجد للجماعة بملكال، وفعلاً تم التصديق بموقع استراتيجي يقع بالقرب من مطار ملكال وجامعة أعالي النيل في ضاحية ثورة الملكية، ويُعد هذا المسجد هو أول صرح سلفي في جنوب السودان، وأول إمام له هو الشيخ عبد الله إديانق».

(٢٨) مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي أمين أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية، بالمركز العام للجماعة بالسجانة، بتاريخ ١/٣/٢٠١١م.

ويواصل يونس قائلاً: «فكرنا في اسم جديد للدعوة تحسباً للظروف، وقد تحدث إشكالات تجاهه في المستقبل، وفعلاً شرعنا في قيام الرابطة الإسلامية لجنوب السودان واقتنع الشباب في أنصار السنة، وتحدثت مع الشيوخ، وبعد جهد وافقوا على قيام الرابطة، ثم بدأنا الإجراءات الطويلة لتسجيل الرابطة والذي حدث بالفعل، ووقّع على تسجيلها الرسمي رئيس الوزراء الأسبق الصادق المهدي وفق قانون الهيئات التبشيرية[٢٩]. وكانت رئاسة الرابطة في الخرطوم وتمت إقامة فرع ملكال، وقسمنا المهام بالرابطة وتوسع العمل بالرابطة وازدادت الأنشطة وتنوعت بين بناء المساجد والعمل الدعوي لنشر التوحيد والنهج السلفي بين مواطني الجنوب».

يقول د. يوناس بول الأمين العام والمؤسس للرابطة الإسلامية لجنوب السودان: «أسسنا ٨ مساجد موزعة في كل أحياء مدينة ملكال وخلوة ما زالت تعمل حالياً في تحفيظ القرآن الكريم، ووجهنا شباب الدعوة بالتركيز على الريف وتوطين الدعوة في القرى، وعدم الاحتكاك مع الكنائس أو ذكرها على المنابر ومشاركة المجتمع في أفراحه وأتراحه، ولا مانع من العمل السياسي مع أي حزب ما لم يؤثر على الدعوة ويكون بصفة فردية. وتوسع عمل الرابطة الإسلامية في مدن الجنوب الأخرى مثل واو وجوباً، لكنه لم ينجح كما نجح في ملكال، لأمور تخص الذين تحملوا أمر الدعوة في تلك الفترة[٣٠].

وبعد هذا العمل الضخم والتوسع المشهود ظهرت الأطماع والأمور الشخصية مما أثر سلباً على مسيرة الرابطة، وبعد ذلك ونتيجة لبعض الإشكالات خرج بعض ممن كانوا فاعلين داخل الرابطة وكونوا (الجمعية الخيرية للعمل الإسلامي في جنوب السودان) بولاية أعالي النيل لتظهر واجهة أخرى للسلفيين في جنوب السودان بعد الجسم التاريخي الرابطة الإسلامية لجنوب السودان[٣١].

وقد نشأت جمعيات أخرى تنتهج المنهج السلفي في ولايات الجنوب

---

(٢٩) مقابلة شخصية مع د. يوناس بول دي مانيال، بمكتبه بأم درمان، بتاريخ ٢٠/٣/٢٠١١م.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

الأخرى مثل: المنظمة الاستوائية الإسلامية لجنوب السودان بكل من الخرطوم وجوبا، ونشأت في عام ٢٠٠٠م المؤسسة الإسلامية الإفريقية، بكل من الخرطوم وجوبا وأويل[٣٢]، ومن أبرز قياداتها الشيخ حامدين شاكرين لوال الأمين العام للزكاة بالجنوب حالياً، وقد أسهمت المؤسسة الإسلامية الإفريقية في التحاق عدد من الطلاب الجنوبيين بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة لتلقي العمل الشرعي، واهتدى على يد كوادرها أكثر من ألف من الجنوبيين، وفتحت عدداً من المدارس وخلوات تحفيظ القرآن الكريم، بجانب أعمال كفالة الأيتام بدعم من المحسنين من السودان ودول الخليج سيما السعودية وقطر والبحرين[٣٣].

يُلاحِظ المتأمل أنه يوجد بعض التنسيق والتكامل والتخصصية بين هذه المنظمات السلفية بالجنوب؛ حيث تعمل كل واحدة في مقاطعة جنوبية بعينها، وتراعي الخصوصية اللغوية والإثنية للمقاطعة المعينة، وبعد قيام جماعة أنصار السنة المحمدية بدولة جنوب السودان وتصديقها رسمياً من قِبل حكومة الجنوب، ينتظر أن تكون هذه الجماعة هي الأم لهذه الجمعيات والمنظمات السلفية، فهي أقدر على تنفيذ المشروع الإسلامي على الوجه الصحيح من ناحية المعتقد والمنهج، ولا بد من تنشيط التنسيق وتبادل المنافع والرؤى وتكاملها تحت جماعة أنصار السنة الوجه السلفي الأول بجنوب السودان[٣٤].

الانتشار الجغرافي والقبلي للتيار السلفي بجنوب السودان

بعد انفصال جنوب السودان وقيام الدولة تحرك السلفيون هناك لضمان وجودهم ضمن منظومة الدولة الجديدة رسمياً، حيث تقدموا رسمياً لتسجيل جماعة أنصار السنة المحمدية بجنوب السودان، لتضم كل السلفيين

---

(٣٢) محمد كوال، «توطين وتمكين الدعوة في جنوب السودان،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ ـ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

(٣٣) حوار مع الشيخ حامدين شاكرين لوال، في: صحيفة المحرر السودانية، العدد ٢٢٥، بتاريخ ٧ آذار/ مارس ٢٠١٣.

(٣٤) المصدر نفسه.

بالجنوب، وتم التسجيل رسمياً للجماعة في عام ٢٠١١م، في وزارتي شؤون الأديان والعدل والشؤون القانونية، وتم اختيار الشيخ علي حسن زكريا رئيساً للجماعة.

كما احتفظ السلفيون بعلاقتهم بالمجلس الإسلامي لجنوب السودان وهو الجسم الرسمي للمسلمين بالجنوب، ويحظى برعاية رئيس الدولة، ويتولى منصب الأمين العام فيه الفريق الطاهر بيور، ومن أبرز القيادات السلفية الجنوبية بهذا المجلس الشيخ عبد الله إديانق أمين الفتوى بالمجلس، والشيخ حامدين شاكرين لوال أمين الزكاة.

ولو نظرنا للتاريخ، فإن أول نشاط للتيار السلفي المنظم بجنوب السودان كان بمدينة ملكال، وتطور العمل وتوسع حتى تمكن أنصار السنة بالجنوب من بناء مؤسسات إسلامية ودعوية بولاية أعالي النيل، تشتمل على عشرة مساجد، ودار لأنصار السنة، مبني بالمواد المحلية وبناؤه قديم، ومركز تحفيظ القرآن مشيد من المواد المحلية، وهذا المركز يجد دعماً من الحركة الإسلامية، وكذلك لشيخ الخلوة.

كما يوجد بعض الأفراد في بقية المدن الجنوبية الكبيرة مثل واو عاصمة بحر الغزال، وجوبا عاصمة الجنوب، وهم عبارة عن تجار، كما دخل جوبا بعض السلفيين من دولة يوغندا والصومال وجلهم من التجار أو عمال، وفي عام ٢٠٠٥م تقريباً دخل أنصار السنة مدينة جوبا كتنظيم في عاصمة الولاية الاستوائية، وفي عام ٢٠٠٧م، دخلت السلفية مدينة واو عاصمة ولاية بحر الغزال كتنظيم، وأول أمير للجماعة كان إسماعيل تركي عامر، ويوجد السلفيون كذلك في مدينة الرنك وأول أمين للجماعة هناك وللرابطة الإسلامية لجنوب السودان هو الشيخ ياسر دوافول يار، وهو الذي بنى مسجد جمعية الكتاب والسنة ودافع عنه من الصوفية بمدارسهم المختلفة في المنطقة[٣٥].

أما في جانب انتشار التيار السلفي على مستوى القبائل بالجنوب، فأولى القبائل التي دخلت في التيار السلفي هي قبيلة الشلك لأن أول الدعاة

(٣٥) مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية بجنوب السودان، بالخرطوم، بتاريخ ١/٣/٢٠١١م.

كانوا من هذه القبيلة، ومنهم د. يوناس بول دي مانيال، والشيخ عبد الله إديانق وعلي حسن علي وعبد الله أكوج[٣٦]، ويعتقد البعض أن الشيخ علي الجاك هو أول من أدخل السلفية للجنوب سنة ١٩٦٠م، وهو من قبيلة الدينكا بحر الغزال ومن منطقة مكير ثم تحولت أسرته إلى الميرم عند اشتداد الحرب، وعموماً انتشر الفكر السلفي لجماعة أنصار السنة المحمدية وسط قبائل الجنوب مثل الدينكا ومن أبرز رموزهم فرج الله مون أمان، والنوير وقبائل أخرى وحتى بعض الشماليين عرفوا الدعوة السلفية من الجنوب[٣٧].

كذلك دخلت فيه من قبائل الاستوائية الفوجولو والباريا، ومن قبائل بحر الغزال (الدينكا وكريش من منطقة راجا)، وازداد انتشار التيار السلفي في وسط القبائل الجنوبية عندما نشأت الرابطة الإسلامية لجنوب السودان تحت قيادة الدكتور يوناس دي مانيال عام ١٩٨٥م، وكان مقرها الرئيس بأم درمان، حي العرضة، وكانت حرب الجنوب في أشدها في ذلك الوقت، فدخل دار الرابطة قبائل شتى من أبناء الجنوب، لكن تظل قبيلة الشلك هي أكثر القبائل التي دخلت في الدعوة السلفية تليها قبيلة الدينكا.

مميزات المجتمع الجنوبي واستقباله للسلفية

المجتمع في جنوب السودان فيه الكثير من الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة، ومنها: الصدق والأمانة والكرم والشجاعة والتعاون والدفاع عن الغريب والدفاع عن العرض، حيث يعتبر أفراد العائلة من الأقرباء وكل بناتهم في مصاف أخواتهم ومحارمهم ولا يجوز التزوج بهن، ولا يرضى كل فرد أي نوع من أنواع الفوضى معهن، ويعتبر الزواج مظهراً من مظاهر الفخر وتحمل المسئولية وبناء الأسرة، ومن الأخلاق الفاضلة في المجتمع الجنوبي الاحترام المتبادل بين أفراد الأسرة لاسيما لأنسابهم فهم يحترمون الأصهار احتراماً شديداً ولا يقبلون أي استفزاز لأصهارهم، يقول عبد الله برج: «نحن كدعاة في الجنوب بحاجة إلى معرفة إيجابيات مجتمعنا حتى نبرزها عند دعوتنا للناس، لتكون من أسباب قبول الدعوة واقتراب المدعوين من الداعية

---

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) يوناس بول دي مانيال، حوار صحفي مع صحيفة المحرر السودانية، العدد ٢٢٩، بتاريخ ٤/٤/٢٠١١م.

والتصاقهم به[٣٨].

وهناك بعض الأمور السلبية في مجتمع جنوب السودان مثل انتشار الوثنية ووجود معبودات كثيرة من دون الله تعالى وانتشار النصرانية وسرعة انتقال العادات والثقافات الوافدة مثل التعري ومظاهر الفوضى وانتشار أماكن اللهو البريء وغير البريء وشرب الخمور، وعدم الاهتمام بالتربية والتعليم والتعصب القبلي والنزاعات القبلية والصراع على السلطة وعدم الاهتمام بالخدمات الأساسية من صحة وبيئة وغيرها.

وقد بدأ السلفيون من أبناء الجنوب أمر الدعوة للتوحيد والمنهج السلفي وسط أهلهم، بعد التعرف على واقع جنوب السودان ومشكلاته وتعقيداته وظروفه الاجتماعية والسياسية، باعتبارها لا تقل أهمية عن التعرف على الدعوة نفسها، ولأن معرفة هذه الأمور مما يعين الدعاة والقائمين على أمر الدعوة على التخطيط السليم الصحيح، وتُعين على العمل بصورة مرتبة، حيث عمد بعض المهتمين بأمر الدعوة إلى انتهاج ترتيب العمل وفق تقارير مسبقة وخرائط دعوية توضح حاجة المناطق والقبائل، وحجم حاجة كل قبيلة إلى الدعوة، ومعرفة خصائص كل قبيلة، واستثمار هذه الخصائص والصفات الحميدة في خدمة ومصلحة الدعوة وفي المقابل معرفة الخصال السيئة والسعي لوضع أسس تعين علي كيفية معالجتها[٣٩].

يشير الشيخ علي حسن علي إلى أن كثيراً ممن تعرفوا على منهج الدعوة السلفية قالوا لهم: لو سبق هذا التيار السلفي التيارات الإسلامية الأخرى لدخل الجنوبيون أفواجاً في دعوة أنصار السنة نسبة لوضوحها ومطابقتها لحاجات الواقع الجنوبي، كما أن المسئولين فيها هم من أبنائنا مما يسهل عملية التواصل والإقناع، ويقول كذلك: «نحن نقدم الدعوة للتوحيد لأهلنا من خلال عقائدهم، فمعرفتنا لعقائد أهلنا سَهَّلَ لنا تقديم الدعوة»[٤٠]، وتميز استقبال الجنوبيين للدعوة السلفية بشيء غريب وهو أن الدعوة وجدت حماية

---

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) برج، «فقه الواقع للدعوة في جنوب السودان».

(٤٠) مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي أمين أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية، بالخرطوم، بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠١١م.

من الناس ولو لم ينتموا إليها كما ذكر لي د. يوناس بول في حواري معه.

وقد لاحظ السلفيون في جنوب السودان أن المجتمع يقبل الدعوة من الذي لا ينسلخ من مجتمعه، في حين ينبذ من انسلخ من مجتمعه، وغيّر اسمه ولفَظ تقاليد أهله جملة، فكان أن انتهج الكثير منهم منهج عدم الانفصال عن الأهل، والاحتفاظ بالأسماء القديمة كما هي، مما أسهم في تقبل الكثيرين للدعوة التي لا تجعل صاحبها منبتاً عن أهله وهويته، مع تركيزهم على أن هذا الأسلام هو إسلامنا نحن وليس إسلام شمال السودان أو غيره.

خصوصية التيار السلفي عن رصيفه في الشمال

رغم الاتفاق على الأصول إلا أن سلفيي جنوب السودان كانت لهم خصوصية في بعض القضايا مثل العلاقة مع غير المسلمين، حيث إن البيت الجنوبي الواحد توجد فيه عدة أديان، فكانت فلسفة أنصار السنة من الجنوبيين استعمال ثقافة التسامح في التعامل مع ذلك، إلى جانب أمور فقهية كثيرة مثل عدم اللجوء لتغيير الأسماء بعد الدخول في الإسلام، وعدم الانقطاع عن الأسرة والعشيرة بعد الدخول في المنهج السلفي، وغير ذلك.

وفي مجال الفكر السياسي يلاحظ أن السلفيين في جنوب السودان كانوا متقدمين على الجماعة الأم في الخرطوم، حيث انخرطوا في العمل السياسي العلني في وقت كانت رؤى الجماعة في التعامل مع حكومة الإنقاذ الحالية بالسودان تراوح مكانها، ولم تحظ الجماعة في تاريخها بمنصب وزير الشؤون الهندسية ومنصب الملحق الإعلامي إلا عبر أنصار السنة بالجنوب.

يقول د. يوناس بول: «لا يمكن مقارنة وضع وإشكالات الدعوة السلفية بالجنوب مع نظيرتها في الشمال، لأن السلفية في الجنوب كان ينظر لها على أنها دين جديد، جاء مخالفاً لما اعتاد عليه الناس هناك من تدين، في حين أن السلفية في الشمال توصم بالتشدد، لكن في الجنوب هي دين جديد، كما لا يأخذ السلفيون بالجنوب الدعوة بطريقة (النقل الحرفي) من الشمال، وقد لمس بعض السلفيين من الجنوبيين أن السلفيين في الشمال، يريدون الجنوب أن يكون في نفس خطهم الفكري، وهنا مكمن الخطأ لأن ذلك يراد له أن

يكون دون مراعاة لواقع السلفي الجنوبي وخصوصيته في مختلف الأصعدة[٤١].

ومن الخصوصيات التي يختص بها السلفيون في جنوب السودان، وهي تختلف عن رصفائهم في الشمال، أن السلفيين في الجنوب يقدمون الدعوة بلغاتهم المحلية مثل لغة الشلك ولغة الدينكا ولغة النوير، إلى جانب استعمال (عربي جوبا)، واللغة العربية الفصحى لمن يعرفهما، كما تميز السلفيون بالجنوب بالاحتفاظ بعاداتهم وتقاليدهم، سيما في المأكل المشرب والملبس وغيرها، إلا ماكان يخالف صميم الدين، وتركيزهم كان على الأمر الأهم وهو المعتقد السليم، والاعتراف بتفاوت الناس في العبادات والالتزام بالدين، إذ (لابد أن نقبل الناس على ما هم عليه) هكذا يقول د. يوناس بول[٤٢].

ويحتفظ السلفيون في جنوب السودان بعلاقات مميزة ووطيدة مع الزعامات والقيادات التقليدية في الجنوب، ولم يمنع الالتزام بالسلفية من تواصل هذه العلاقات وتعمقها مثل العلاقة مع رث[*] قبيلة الشلك، والذي يعد الزعيم الروحي الأول وملك القبيلة، وقد كان د. يوناس بول على سبيل المثال ممثلاً لمملكة الشلك في كل شمال السودان في إحدى الفترات، ووصل إلى ذلك المنصب بالانتخاب.

كما يمتاز السلفيون بالجنوب بالتواصل مع غير المسلمين في مناسباتهم، ويراعي الجنوبيون كما أكد د. يوناس بول خصوصية التزام السلفيين، فيهيئون لهم المكان المناسب للجلوس والصلاة وتناول الطعام وغيرها، كما أصبح لهم بذلك تعامل خاص يحترم خصوصية الآخر.

وقد اختط سلفيو جنوب السودان لأنفسهم خطة استراتيجية تقوم على أن كل واحد ممن التزموا بالدعوة السلفية يذهب لمنطقته لدعوة أهله بعد أن تعرّف على الدعوة، ويبدأ بأهل بيته، ثم أقاربه ثم الآخرين، إذ إنه لو كان فيه خيرٌ فأولى الناس به هم أهله، كما يتميز السلفيون في الجنوب أنهم

---

(٤١) يوناس بول دي مانيال، حوار صحفي مع صحيفة المحرر السودانية، العدد ٢٢٩، بتاريخ ٤/٤/٢٠١١م، ص ١٤.

(٤٢) المصدر نفسه.

(*) ملك قبيلة الشلك يُسمى «الرث».

يقدمون بضاعتهم بالحسنى بلا إجبار لأحد أو قهر على اعتناق الدعوة.

وحول القضايا الشرعية والفكرية ذات الخصوصية للتيار السلفي الجنوبي عن التيار السلفي في الشمال يرى علي حسن علي أن الدعوة إلى الله واحدة، ما دام نحن البشر من آدم وحواء، لكن هنالك مسائل بسيطة يظهر فيها الاختلاف بين السلفية في الشمال والجنوب مثل أن الزواج من الأقارب محرم في المجتمع الجنوبي، ونحن نتعامل مع هذا الأمر بما لا يؤثر على دعوتنا، وتربطنا علاقة تنظيمية وروحية بالسلفية في الشمال ممثلة في جماعة أنصار السنة المحمدية، لكن هنالك بعض الاختلاف في النواحي الشكلية مثلاً نحن أنشأنا الرابطة الإسلامية لجنوب السودان، فأصبحت هي الواجهة في الجنوب نسبة لانكماش البعض من اسم جماعة أنصار السنة المحمدية[43].

يقول د. يوناس بول: «أنا من أنصار تعدد التدين في السودان، وهو يختلف من مكان إلى آخر، يمكن أن يتفق الناس فقط على الأصول الكلية، ولهم أن يختلفوا في الثقافة والمأكل والمشرب والعادات والتقاليد، كنت أرى أن نصبغ الناس بالتوحيد ولا سيطرة لنا بعد ذلك على أمورهم الأخرى، مادامت لا تخالف مجمل الدين، أما أن يكون الناس نُسُخَاً متطابقة في كل شيء، فهذا غير مقبول وغير ممكن»[44].

تحديات تواجه الدعوة السلفية بجنوب السودان

ويرى سلفيو جنوب السودان أن أبرز عقبات انتشار الدعوة السلفية بالجنوب هي:

قلة الدعاة المؤهلين من خريجي الجامعات والمعاهد العليا والمتميزين في مخاطبة المواطن الجنوبي بلغاته المحلية، كما يضطر بعض الدعاة لصعوبة ظروفهم المعيشية للعمل في بعض المهن لمقابلة متطلبات الحياة، وهذا العمل ينعكس سلباً على تفرغهم لتقديم الدعوة بصورة أكبر.

---

(٤٣) مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي أمين أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية، بالخرطوم، بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠١١م.

(٤٤) مقابلة شخصية مع د. يوناس بول دي مانيال، بمكتبه بأم درمان، بتاريخ ٢٠/ ٣/ ٢٠١١م.

قوة نشاط الكنيسة لنشر الشبهات ضد الإسلام مستعملة السلطة والمال، وتتجرأ الكنيسة أحياناً على وصف الدعوة السلفية بالإرهاب والتطرف.

قلة الدعم المالي للدعوة والدعاة، وعدم التفريغ للدعاة بما يكفيهم لكي يتولوا أمر الدعوة كاملاً، وذلك منذ بداية الدعوة وحتى الآن.

قلة التعاون والتنسيق بين السلفيين والتيارات الإسلامية الأخرى، لأن التيارات الإسلامية الأخرى تنظر لأنصار السنة بالجنوب على أنهم منافس قوي لهم، ولكن أنصار السنة - حسب علي حسن علي - لا يبادلونهم العداوة رغم قوة الدعوة السلفية وانتشارها الكبير بولايات الجنوب.

عدم وجود دُور بولايات الجنوب ومدنه الكبرى سيما (واو، جوبا، أويل، راجا)، تنطلق منها الدعوة في أنحاء الجنوب.

التأثير من بعض الجهات على الشباب المنضوين حديثاً للدعوة السلفية عن طريق المال والسلطة من أجل تخليهم عن منهج الدعوة السلفية.

الوضع السياسي المضطرب والمتقلب الذي لا يبدو فيه التعاون مع المسلمين ولا يوجد الجسم القوي الذي ينظم شؤون المسلمين ولاسيما بعد الانفصال.

تجذر القبلية والتعصب لها يهدد تحرك الدعاة في شتى المناطق.

عدم استتباب الأمن بسبب انتشار الأسلحة في أيادي المواطنين مع تفشي الجهل.

عدم وجود المرجعية العلمية التي يرجع إليها لحل المشكلات التي تحتاج إلى الاجتهاد.

استمرار وتجدد الخلافات التي أقعدت السلفية بالجنوب والشمال منذ زمن بعيد.

عدم وجود مؤسسات تعليمية لتربية الأجيال على المنهج السلفي.

ومن أبرز التحديات التي ستواجه الدعوة السلفية في الفترة القادمة بحسب د. يوناس بول بدء دخول بعض معتنقي فكر السلفية الجهادية التي تكفر المجتمع والدولة، وهي قد تشكل خطورة على الدعوة في المستقبل المنظور.

كما أن السلفيين بالجنوب بحاجة إلى تأهيل دعاة (مستقبل) في جنوب السودان، وتطييب نفوس الدعاة القدامى بعد تمكن الشعور بالإحباط والإهمال من نفوسهم، بجانب جمع شتات المنظمات والدعاة بالجنوب، وحل بعض الخلافات التي نشأت بين الدعاة ورموز التيار السلفي بجنوب السودان[٤٥].

مواقف السلفيين أيام الحرب والسلام

أثناء الحرب كان نشاط السلفيين منحصراً في العمل الدعوي فقط، وفي حدود دور أنصار السنة ومساجدها وخلواتها، وكانوا بعيدين عن العمل السياسي عندما اندلعت حركة التمرد بقيادة العقيد جون قرنق في ١٩٨٣م، احتاجت الاستخبارات العسكرية لأفراد مسلمين جنوبيين يساعدونها في معرفة المتمرد من المواطن، هذه العملية تحتاج للصدق والبعد من التعصب القبلي، وقد نجح ثلاثة من شباب أنصار السنة من الجنوبيين القيام بهذا الدور خير قيام، بل فتح هذا الأمر الباب لتجنيد كثير من الشباب لأنصار السنة، وهذا المنهج ساعد بعد توقيع اتفاقية السلام، فلم يتم تصنيف السلفيين كجهة ذات سمعة سيئة، بل عرف عنهم أنهم أهل دعوة فقط، وخاصة بعد زيارة فضيلة الشيخ محمد هاشم الهدية رئيس جماعة أنصار السنة (رَحِمَهُ اللَّهُ) لنيفاشا ولقاء العقيد جون قرنق، ومشاركته في التوصل لاتفاق السلام الشامل.

ويرى د. يوناس بول أن الدعوة أيام الحرب كانت في حالة حصار وتضييق، وأن الدعوة تنتشر في أيام السلم وتتوسع في سلاسة ويسر، كما اعتمد السلفيون في الدعوة في أوقات السلام على السلوك، واعتمدوا السلوك القويم كي يجذب الناس تجاه الدعوة، ويلجأون لتجسيد قضايا الدين الكلية في أنفسهم مثل الصدق والأمانة أكثر من الدعوة المباشرة نفسها، ويعتمدون الدعوة الفردية في المناسبات وغيرها، ويقول: «اعتمدنا استراتيجية العمل في أي فراغات تركها الآخرون، ولكن الشيء المؤسف أن استيعاب

---

(٤٥) محمد كوال، «توطين وتمكين الدعوة في جنوب السودان،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ ـ ١٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠، ص ٦ ـ ٧.

هذه الأمور صعب جداً، وانتهجنا كذلك البعد من السياسة ومطباتها لصالح الدعوة في وقت البدايات الذي يحتاج للتأسيس والقوة قبل مكابدة أمواج السياسة، وكان هدفنا المواطن العادي والذي يعرف من يساعده ويقدم له الخير، والحمد لله الدعوة في تقدم، وركزنا على أهمية التعليم والدراسة بالمدارس الحكومية ودخول الجامعات، ليقوم كلٌ بأمر نفسه، ويتأهل بشهادة جامعية، ويحافظ على القرآن لتزكية النفس، وليكون رجلاً حراً ولا يستغله أحد، هذا هو المنهج الذي كنا نسير عليه».

وحول ندرة الكتابة للسلفيين في جنوب السودان على مستوى الكتب والرسائل للدعوة يقول د. يوناس بول: «لم نلجأ للكتابة بسبب الأمية المتفشية في جنوب السودان، مما يصعب مهمة الداعية الذي يعتمد على الكتابة كوسيلة للتواصل مع المجتمع الجنوبي»[٤٦].

وكان من الوصايا الدائمة لشباب الدعوة بجنوب السودان حفظ القرآن الكريم مع عدم التخلي عن الدراسة الأكاديمية بالمدارس حتى يستطيع أن يتطور ويجد عملاً في المستقبل، ولا يضطر للاسترزاق بالقرآن الكريم.

يقول د. يوناس بول: «استفدنا من أخطاء غيرنا من الجماعات الإسلامية بجنوب السودان بالابتعاد بالدعوة عن أمواج السياسة ومطباتها، فالدعوة كانت خالصة وليس فيها مطامع دنيوية ولا مناصب، وليس في الدعوة تجمعات صغيرة (شلليات)، وطريقتنا هي الانتشار وليس التجمع في أماكن محددة، مما ساهم ويساهم في الانتشار الأفقي والرأسي للدعوة في أوقات السلم»[٤٧].

موقف التيار السلفي الجنوبي من العمل السياسي والعام:

لم يكن التيار السلفي في جنوب السودان تاريخياً غائباً عن مجمل الأوضاع التي يتأثر بها المجتمع الجنوبي، فقد كان مشاركاً في هموم المجتمع الجنوبي أثناء الحرب مثل المساهمة في الإغاثة والمساهمة في

(٤٦) يوناس بول دي مانيال، حوار صحفي مع صحيفة المحرر السودانية، العدد ٢٢٩، بتاريخ ٤/٤/٢٠١١م، ص ١٤.

(٤٧) المصدر نفسه.

مجالات التعليم والصحة، كما كان موجوداً على المستوى السياسي ومشاركاً في الحكم، فقد اختير الدكتور يوناس بول دي مانيال في منصب وزير الشئون الهندسية بولاية أعالي النيل، ثم نائب الوالي ووزيراً للشئون الاجتماعية بذات الولاية لعدة سنوات، وكان أن عَكَس ـ حسب علي حسن علي ـ صورة جميلة للمسلم السلفي الجنوبي الملتزم الصادق الأمين المحب الخير لأهله وبلاده، وشهدت فترته كثيراً من الإنجازات[٤٨]، كما عمل فرج الله مون أمان أيضاً وزيراً بولاية البحيرات.

يقول د. يوناس بول: «استفدت من العمل السياسي في منصب نائب الوالي لولاية أعالي النيل في تقديم الخير لكل المجتمع في الولاية، أما لأنصار السنة فقد استطعت التصدق بقطعة أرض في موقع استراتيجي للرابطة بمدينة ملكال».

وفي غياب د. يوناس بول عن العمل الدعوي عند اختياره وزيراً قال: «تركتهم يعملون للدعوة، وأنا كنت أعمل في العمل السياسي، كان أبو أيوب هو الذي يقود الرابطة وحتى الآن مجتمعنا مجتمع تعايش حقيقي بين كل المجتمعات بأي خلفية دينية وسياسية، وهناك قبائل متعددة في الدعوة، وكنت أقول لهم: ركزوا على الدعوة وخدمة الناس في القرى دون المدن، بحيث يتم توطين الدعوة هناك، وهو التوجه السائد».

ويرى أنصار السنة عموماً ضرورة المشاركة في القضايا العامة من أجل تحصيل المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التواصل مع أطياف المجتمع والقيام بأعمال البر والإحسان وعون المحتاجين، والمساهمة في درء الكوارث والابتلاءات، ورعاية مصالح الناس واتخاذ الحكمة سبيلاً وطريقاً، والتعاون مع الآخر غير المسلم على البر والتقوى، والسعي لتأليف القلوب واجتماع الكلمة[٤٩].

---

(٤٨) مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي أمين أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية، بالخرطوم، بتاريخ ١/٣/٢٠١١م.

(٤٩) طارق الهدية، «منهج جماعة أنصار السنة في الجنوب،» ورقة قدمت إلى مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ ـ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠م.

وحول المشاركة في العمل السياسي بعد قيام دولة جنوب السودان، فإن أنصار السنة لا يمانعون من ذلك، وفي شتى المجالات، يقول الشيخ حامدين شاكرين: «لا نمانع من المشاركة في العمل السياسي في أي منصب أو عمل سياسي في حكومة الجنوب، بشرط أن يعرض علينا كأفراد ينتمون للتيار السلفي وليس باسم جماعة أنصار السنة، لأنها مسجلة كهيئة دينية وليست حزباً سياسياً»[٥٠].

خلاصة حول مستقبل التيار السلفي بجنوب السودان

وضعية الدعوة السلفية بجنوب السودان بعد إعلان الانفصال تحمل في طياتها عدة تساؤلات، ولكن يرى الكثيرون أن لها مستقبلاً واعداً مقارنة بالتيارات الإسلامية الأخرى، لأن لها قوة ذاتية وتأييداً ربانياً، كما أنه لابد من إخلاص النية والتوجه والحرص على هداية الناس والبعد عن الأغراض الدنيوية والمطامع الخاصة لكي تتمكن السلفية من تمكين وجود في تربة جنوب السودان، ومن أبرز الأسباب التي قد تكون دافعاً لقبول الطرح السلفي بجنوب السودان أن الذين يقدمون الدعوة السلفية لأهل الجنوب هم من أبناء الجنوب أنفسهم، وذلك منذ بدء دخول الدعوة السلفية إلى المنطقة، مما يسهل انتشار الدعوة وقبولها، كما أن الدعوة السلفية تنبني على الصدق والعدل والمساواة وأهل الجنوب يريدون من يطابق قوله فعله[٥١].

وتقتضي الحاجة التأكيد على السماح للإسلام في جنوب السودان أن يعمل باستقلالية تامة، ويجب على مسلمي جنوب السودان عموماً أن يقوموا بإنشاء منظمات محلية تقوم بتنظيم ممارساتهم الدينية كما بادرت بذلك جماعة أنصار السنة وألا يكونوا عالة على جهة خارجية، وأن يسارع مسلمو وسلفيو جنوب السودان للتواصل العالمي مع الأمة والمجتمع الإسلامي حتى يمكنهم متابعة الأحوال الدولية والأحداث الجارية التي تؤثر على العالم الإسلامي بالحرص والاهتمام اللازم، ولا بد لمسلمي وسلفيي جنوب السودان أن

---

(٥٠) مقابلة مع الشيخ حامدين شاكرين لوال، بالخرطوم بحري، بتاريخ ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٣م.

(٥١) المصدر نفسه.

يطوروا علاقات وروابط قوية مع مسلمي إفريقيا وبصفة خاصة مسلمي يوغندا وكينيا وأثيوبيا وأرتريا، والتي يوجد بها تنظيمات ومنظمات سلفية كما ذكرنا في بداية البحث.

المراجع

١ ـ مهدي ساتي. **التيار السلفي في السودان**. ورقة قدمت في ورشة عن الحركات الإسلامية بمركز التنوير المعرفي، الخرطوم، أيار/مايو ٢٠٠٨م.

٢ ـ مجلة **البيان** العدد ٩١ ربيع الأول ١٤١٦هـ، ص١٠٠ حوار مع الشيخ محمد هاشم الهدية.

٣ ـ أحمد محمد الطاهر. **جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها، منهجها، جهودها**. الرياض: دار الفضيلة للنشر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤ ـ جمال المراكبي. **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة**. القاهرة: مطابع ابن تيمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٥ ـ توصيات المؤتمر العلمي الأول لجماعة أنصار السنة، الخرطوم، ١٩٨٩م.

٦ ـ مانع بن حماد الجهني. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. ط ٥. الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

٧ ـ عبد الله برج. «فقه الواقع للدعوة في جنوب السودان.» ورقة قدمت في مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠م.

٨ ـ الصادق المهدي. «مستقبل الإسلام في السودان.» ورقة قدمت في مؤتمر جماعة الفكر والثقافة الإسلامية، الخرطوم، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٢م.

٩ ـ صحيفة **المحرر** السودانية، العدد ٢٢٩، بتاريخ ٤/ ٤/ ٢٠١١م.

١٠ ـ طارق الهدية. «منهج جماعة أنصار السنة في الجنوب.» ورقة قدمت في مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، اقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ ـ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠م.

١١ ـ محمد كوال. «توطين وتمكين الدعوة في جنوب السودان.» ورقة قدمت في مؤتمر الولايات الجنوبية الأول، أقامته أمانة الجنوب بجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، ١١ ـ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠م.

مقابلات

١ ـ مقابلة شخصية مع الشيخ علي حسن علي رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية بجنوب السودان، بالخرطوم، بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠١١م.

٢ ـ مقابلة شخصية مع يوناس بول دي مانيال بمكتبه بأم درمان، بتاريخ ٢٠/ ٣/ ٢٠١١م.

٣ ـ مقابلة مع الشيخ محمد هاشم الهدية، الرئيس العام الأسبق لجماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان، برنامج صفحات من حياتي، قناة المجد، بتاريخ ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٥.

٤ ـ مقابلة مع الشيخ حامدين شاكرين لوال، الخرطوم بحري، بتاريخ ٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٣م.

مواقع إنترنت

١ ـ عوض جاد السيد، «أنصار السنة الوفاق يظلل الجميع.» مقال موجود على الرابط:
<http: //wwwalhadag.com/reports.php?id = 2353 >.

٢ ـ «أنصار السنة. . الانتخابات ولعنة الانشقاقات.» مقال موجود على الرابط:
<http://www.sudanile.com/index.php?option = com_content&view = article& = 3674:2009-06-12-07-44-24&catid = 34:2008-05-19-17-14-28&i = Itemid = 55 >.

٣ ـ عبد المنعم منيب، «الحركات السلفية في مصر. . رؤية تحليلية.» مقال على الرابط:
<http://www.almokhtsar.com/cms.php?action = show&id = 4408 >.

٤ ـ حوار مع د. إسماعيل عثمان الماحي الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية، على موقع المشكاة، على الرابط:
<http: //www.meshkat.net>، بتاريخ ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٩م.

السلفية التقليدية في اليمن: مرحلة التأسيس (الوادعية)
(من ١٤٠٠ ـ ١٤٢٢هـ/١٩٨٠ ـ ٢٠٠١م)
الأفكار والآثار

أحمد محمد الدغشي(*)

تمهيد

مرّت الحالة السلفية المعاصرة في اليمن بجملة من المحطات والمنعطفات المفصلية في تاريخها، قبل أن تتمايز صفوفها، وتتحدد معالم فصائلها، على هذا النحو الذي نراه اليوم ماثلاً في الفصيل التقليدي ورمزه الراحل المؤسس مقبل بن هادي الوادعي (ت. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ثم خليفته أبي عبد الرحمن يحيى بن علي الحجوري، وقرينه (العنيد) أبي الحسن مصطفى بن إسماعيل المأربي (المصري) والسلفية الجديدة (جمعيتَيْ الحكمة اليمانية الخيرية والإحسان الخيرية) وما انبثق عنهما من أحزاب سياسية علنية، كالسلم والتنمية عن الأولى، واتحاد الرشاد اليمني عن الثانية، ثم هنالك القسم الرئيس الثالث للسلفية وهو السلفية المقاتلة أو القتالية أو الجهادية، ورمزها الأكبر اليوم منظمة القاعدة، غير أن هذه الدراسة ستقتصر على مرحلة التأسيس وامتداداتها ولكن في إطار سلفية المؤسس الأول الراحل الوادعي في الفترة من (من ١٤٠٠ ـ ١٤٢٢هـ/ ١٩٨٠ ـ ٢٠٠١م).

النشأة والتطوّر

يمكن الإشارة ابتداء إلى أن السلفية في اليمن بكل تكويناتها وعبر جميع

(*) دكتوراه فلسفة في التربية.

مراحلها وإن بدت في ظاهرها امتداداً شبه طبيعي للفكر السنّي (التقليدي) العام، لكنها في حقيقة الأمر ذات أصول عقدية (مدرسية)، ذات خصوصية، إذ ترجع في جذورها إلى المدرسة الأثرية الحنبلية (نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل ت. ٢٤١هـ)، الذي يوصف بـ(إمام أهل السنّة)، وامتدادها بعد ذلك عبر المدرسة التيمية الحرّانية (نسبة إلى الإمام أحمد بن تيمية الحرّاني ت. ٧٢٨هـ)، وتلميذه الأبرز ابن قيّم الجوزية (ت: ٧٥٤هـ)، وتبلورت على نحو أكثر وضوحاً وتمايزاً في القرن الثاني عشر الهجري على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت. ١٢٠٦هـ)، الذي صدع بآرائه العقدية الجريئة في البيئة النجدية المليئة وقتذاك بالعديد من الأفكار والمسالك التي رأى فيها تنافياً مع صحيح الدّين وصفاء التوحيد.

والحقيقة الموضوعية تقضي بالإفصاح منذ البداية أن دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب تجاوزت محيطها الجغرافي وبيئتها المحدودة إلى أقطار عدّة في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، وتشكّلت مدارس فكرية وتجديدية ومدرسية متأثرة بدعوة الشيخ على نحو أو آخر، وغدت آثار تلك المدرسة من الناحيتين المعرفية والسلوكية بادية في أكثر من قطر، وعلى مسيرة أكثر من داعية وفقيه ومجدّد، وإن جاء ذلك متفاوتاً مكاناً وزماناً، أي من قطر إلى قطر، ومن مرحلة إلى أخرى. وتأتي اليمن على رأس قائمة الأقطار التي تأثرت بدعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، ولكن بعد مرور ما يربو على القرن ونصف القرن، منذ وفاة الشيخ المؤسس، أي مع الانطلاقة التنموية في العربية السعودية، حيث اكتشف البترول هنالك، وانعكس إيجاباً على المحيط الإقليمي، بل حتى أواسط آسيا، وشبه القارة الهندية. ولهذا فبوسع الباحث تقسيم دراسته إلى جزأين: نظري فكري، يتناول الأفكار النظرية المكوّنة للمواقف العملية، وجزء يتناول تلك المواقف العملية بوصفها انبثاقاً عن تلك الأفكار، وهذا أبرز معاني العلاقة بين الأيديولوجيا والتربية.

أولاً: الأفكار

المؤسس الوادعي ومرحلة التكوين المعرفي

نظراً لعلاقة التماس الجغرافية بين القطرين (اليمني والسعودي)، والتداخل السكاني (الديمغرافي)؛ فقد كان ذلك عامل تيسير للانتقال البشري

(الهجرة الخارجية) بالنسبة لعدد هائل من اليمانيين، الباحثين عن مصدر للرزق، في ظل ظروف بالغة الصعوبة من الناحية المعيشية في اليمن؛ ونظراً لبساطة الإجراءات الإدارية الرسمية وقتذاك، وتدخل عامل خصوصية الجوار بين البلدين في تجاوز بعض المتطلبات (الرسمية) للراغبين في الانتظام في سلك الدراسة (النظامية) في المملكة؛ فقد أقبل عدد من المغتربين اليمنيين على الالتحاق بالتعليم هنالك، وتنقل بعضهم في السلّم الأكاديمي حتى حصل على درجات عليا، على مستوى درجتي الماجستير أو الدكتوراة، ومن هؤلاء مؤسس الدعوة السلفية المعاصرة في اليمن الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، الذي حصل على درجة الماجستير في الحديث الشريف من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بعد أن ذهب كغيره بحثاً عن مصدر للرزق في المرتين الأولى والثانية، بعد تردّد واضطراب وتهديد له بالسجن، من قبل خصومه الهادوية، إثر عودته الأولى من المملكة، حيث تأثر ببعض الآراء السائدة في المملكة من مثل محاربة مظاهر الشرك، والدعوة إلى السنة والتحذير من البدع، وكان واحداً من أبناء المذهب الهادوي الزيدي (الشيعي)، بحكم البيئة المذهبية، ومع أنّه قفل راجعاً إلى السعودية إثر ما لحق به من التهديد بالسجن، والوعد والوعيد، فلم يكن له من مخرج مؤقت إلا أن يستجيب لمطلبهم في الالتحاق بالدراسة في جامع الهادي (الشهير) بمدينة صعدة، ليتلقى دروساً في المذهب الهادوي وعقيدته، المسيطر على تلك البيئة وحده في ذلك الحين، رجاء أن يشكّل له بالنسبة لخصومه أشبه بعملية غسيل الدماغ، ليزيح ما علق بذهنه من أفكار متمرّدة على مذهب الآباء والأجداد قدمت معه أثناء إقامته الأولى بالعربية السعودية، وهنا لم يجد بدّاً من الالتحاق بحلقات التعليم تلك في جامع الهادي، ولكنه اقتصر على دروس النحو، حيث تضلع فيه، ولا سيما في كتاب **قطر الندى وبل الصدى**، لابن هشام الأنصاري، ثم عاد ثانية إلى المملكة، ومع أنّه ظل ملازماً للمرجع الهادوي الزيدي الأكبر مجد الدين المؤيدي (ت. ٨/ ٩/ ١٤٢٨هـ الموافق ١٨/ ٩/ ٢٠٠٧م)، نحو سنتين، أثناء إقامته بمدينة نجران، لكنه انتقل بعدها إلى مكة المكرّمة، وفي أجواء البيئة الجديدة هنالك أمكن له أن يمضي في التعلّم الأولي، حيث كان قد وجّهه بعض من سأله الشيخ عن أفضل المصادر الشرعية للتعلم على بعضها، وكان يطالعها أثناء عمله حارساً بالليل على عمارة في حي الحجون بمكة، على حين بدأ في التعلّم

بالنهار، فالتحق بمعهد الحرم ثم تابع دراسته المتوسطة والثانوية، وانتقل بعد ذلك إلى المدينة المنورة ليلتحق بالجامعة الإسلامية فيها، فحصل على شهادتين إحداهما من كليّة أصول الدّين والأخرى من كلية الشريعة، وسجّل بعد ذلك للحصول على درجة الماجستير نهاية القرن الرابع عشر الهجري متزامناً مع أواخر السبعينيات من القرن الميلادي الماضي[1]، وبعد مناقشته وإجازته تم ترحيله عقب ذلك إلى بلاده على خلفية اتهامه بكتابة رسائل جهيمان العتيبي الذي قاد فتنة الحرم المكي الشهيرة مطلع الثمانينيات، واتهم الشيخ بكتابة رسائل جهيمان، على حين نفى الشيخ ذلك تماماً، وهو ـ أي الشيخ ـ وإن قدّم توصيفاً للدوافع التي جعلت من جهيمان وجماعته يقدمون على ما أقدموا عليه، كما أدان تعامل الحكومة السعودية معهم حينذاك بأسلوب مفرط في القوة؛ إلا أنّه تبرّأ تماماً من مسلك جهيمان وجماعته في التغيير، بل وصفهم بالبغاة[2].

عاد الوادعي إلى بلاده في المرة الثانية بخلفية معرفية جديدة، غير تلك المعرفة العادية التقليدية (الزيدية) التي ذهب بها في المرة الأولى، وغير تلك الذهنية (العامية الوهابية) التي رجع بها بعد عودته من السعودية في المرّة نفسها، بل رجع في عودته الثانية متضلعاً في علوم الحديث، ومشبعاً بتلك العقائد والأفكار، على نحو من التدليل (المدرسي) عليها، فأسس فور عودته مطلع القرن الهجري الخامس عشر (بداية الثمانينيات من القرن العشرين الميلادي الماضي) دار الحديث بمنطقة دماج التابعة لمديرية الصفراء بمحافظة صعدة، حيث غدت الدار قبلة للدارسين من مختلف مناطق اليمن وخارجها من البلدان العربية والإسلامية وأوروبا وإفريقيا وسواها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ كان بداية عودته على علاقة شبه حسنة مع التيار السائد في البلاد (الإخوان المسلمون)، حيث سلّمته الحركة إدارة معهد دماج العلمي (الرسمي) التابع لهيئة المعاهد العلمية التي كانت من حصة الحركة الإسلامية (الإخوانية)، إلى أن أغلقت في ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م

---

(١) لمزيد تفصيل عن سيرة الشيخ، انظر: أبو همام محمّد بن علي الصومعي، ترجمة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي (تقديم أبو عبد الرحمن يحيى الحجوري)، موقع ملتقى أهل الحديث: <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=186059> (دخول في ٢٠/ ٦/ ٢٠١٣م).

(٢) مقبل بن هادي الوادعي، المخرج من الفتنة ([د. م.: د. ن.]، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٧٧ ـ ٧٩.

رسمياً، وصارت مدمجة إدارة وهيئة تدريسية وطلبة ضمن التعليم العام[٣]، غير أن علاقة الود تلك بين الشيخ الوادعي وأتباعه من طرف وحركة الإخوان المسلمين لم تدم طويلاً، فبعد سنوات قليلة على عودته مالبث أن أعلن الشيخ حالة الخلاف بينهما، فتخلّى عن معهد دماج العلمي الذي كان قد عيّن من قبل إدارة المعاهد العلمية مديراً له، وتحوّل من ثمّ إلى مدرسة عامة تابعة لوزارة التربية والتعليم، وحجته في ذلك أن المعاهد تحوّلت إلى مناشط للتربية الحزبية والانتماء للإخوان المسلمين، وأن الإخوان ليسوا مستعدين للتعاون إلا مع من انتظم معهم، هذا علاوة على إجازتهم لتصوير ذوات الأرواح، والتمثيليات، واتهام المخالفين لهم (من أهل السنة) بأنهم يؤوون جماعة التكفير، وتحوّل المدرسين فيه من استماعهم لدرس يقدّمه الشيخ الوادعي بعد صلاة المغرب في **صحيح البخاري** إلى مسجد آخر يقرأ فيه عليهم (رافضي) من كتاب **شمس الأخبار**، ولهذا فالإخوان ي نظر الشيخ ليسوا أهل علم، بل ينفرون من العلم وأهله، ثم أعقب ذلك بإصدار كتابه الشهير وقتذاك **المخرج من الفتنة**، وفيه ذكر مبرّرات تخليه عن المعهد[٤]، وكان من أهم مباحثه التحذير من جماعة الإخوان المسلمين ورموزهم في اليمن وخارجه، متهماً لهم بأوصاف الجهل وانحراف العقيدة والابتداع في الدّين، والإغراق في الولاء للتنظيم والتآمر على الأنظمة السياسية، حيث يبايعون مجهولاً، ويسعون إلى المناصب بأي ثمن أحياناً. . .إلخ[٥]، وهو ما دفع كثيراً من الإخوان لوصف الكتاب بـ **المدخل إلى الفتنة**.

الأفكار العقدية للسلفية التقليدية

يأتي وصف فصيل الوادعي في مرحلة التأسيس بـ(السلفية التقليدية الماضوية) من كون جلّ مباحثها واهتماماتها ومجالات دراستها وتدريسها الجوهرية تتمحور حول الاهتمام التقليدي بمباحث العقيدة (التاريخية)، أي

(٣) لمزيد من تفاصيل نظام المعاهد العلمية، انظر: أحمد محمد الدغشي، «المعاهد العلمية في اليمن: نشأة وواقعاً ومستقبلاً،» **مجلة شؤون العصر** (المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية)، العدد ١٢ (رجب ـ رمضان ١٤٢٤هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣م).

(٤) انظر: الوادعي: **المخرج من الفتنة**، ص ٥٨ ـ ٦٨، والوادعي، **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة**، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ و٢٥٦.

(٥) المصدران نفسهما، ص ٥٨ ـ ٦٨، و٢٤٨ ـ ٢٤٩ و٢٥٦ على التوالي.

تلك التي برزت في حقبة من التاريخ إبّان بداية النزاع بين الفرق الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وراحت العقيدة لدى هذا الفصيل منذ ذلك الحين وحتى اليوم لا تخرج في مباحثها عن تلك المباحث الجدلية، إلا ما رسخته تلك الانقسامات بين الفرق الإسلامية من مباحث كلامية صارت تؤخذ مأخذ المسلمات عند السلفية التقليدية وأتباعها. أمّا أقسام التوحيد فـ(الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات)، تلك التي أسس لها الإمام أحمد بن تيمية، وصارت جزءاً لايتجزأ من العقيدة عندهم، وأيما خلاف فني حول تقسيمها كإضافة أنواع أخرى من الشرك مثل شرك الحاكمية مثلاً فهو بنظر جمهرة هذا الفصيل خروج عن الفهم السليم للعقيدة السلفية عند أهل السنة، وخاصة بعد أن تبنى الشيخ محمّد بن عبد الوهاب كما في كتابه **التوحيد**، ورسائل: الأصول الثلاثة، وكشف الشبهات، تلك الأقسام، ولاسيما الألوهية منها، وفي مسلكه العملي مع مخالفيه حيث انبثق عن ذلك محاربة لمظاهر القباب والأضرحة والتوسّل بـ(الأولياء)، ومهاجمة كل الفرق الإسلامية الغابرة منها والحاضرة كالمعتزلة والأشاعرة والجهمية والمرجئة والشيعة والصوفية، جملة وتفصيلاً، ولا تلتفت السلفية التقليدية شيئاً يُذكر إلى أيّ نقاط التقاء مع أيّ من تلك الفرق، كما لا تُعنى بالتمييز بين غلاتها ومعتدليها، وتقف بشدّة ضدّ ما تعتقده ابتداعاً في الدّين، سواء كان كليّاً أم جزئياً، ولو أن ذلك حسب فهم بعض رموزها، الذين يختلفون في توصيف ذلك بدعاً مع آخرين من دائرة السلفية بأقسامها العامة والخاصة، هذا إلى جانب الوقوف مع النظام السياسي طيلة عهده، تأييداً ومناصرة، أيّاً كانت مواقفه واتجاهاته، إلا أن يكون متناقضاً مع الأنظمة السياسية الراعية ـ من حيث يدرك أو لا يدرك بعض رجالات هذا الفصيل ـ لمساره والداعمة لأنشطته على نحو مباشر، أو غير مباشر، وأيما خطأ يقع في مثل هذا النظام، أو رئيسه، ملكاً كان، أم رئيساً، أم أميراً، أم سلطاناً، فثمة طريقة سريّة خاصة تتمثل في الذهاب إليه، إلى قصر ملكه أو رئاسته، أو منزله، أو نحو ذلك، وتهمس في أذنيه سرّاً وعلى انفراد، وبلطف بالغ ماترى أنه خطأ أو زلل. ولا تسل عن إمكان ذلك وواقعيته من عدمه، فليس لذلك من بديل إلا وصف الخروج على الحكام، ومشايعة اتجاه الثورات وإحلال الفتن في المجتمع الإسلامي.

ومن أبرز معالم هذا الفصيل كذلك: تقديم فتاوى تحريم المعارضة السياسية وآلياتها في صورة تشكيل أحزاب، أو مشاركة في انتخابات نيابية، أو غير نيابية، أو عمل مسيرات وتظاهرات، أو إنشاء جمعيات مستقلة للدفاع عن حقوق الإنسان، أو التعبير عن الرأي السياسي، بوصف ذلك كلّه يمثّل خروجاً على الحاكم الشرعي، ومشايعة للاضطرابات، أو تمهيداً للانقلابات، وبتعبير موجز فإنه يعد منازعة لولي الأمر حقّه في الحكم والسلطة.

العلاقة بالمكونات الأساسية في البيئة اليمنية

مع أن البيئة اليمنية بقسميها الشافعي (نسبة إلى الإمام محمّد بن إدريس الشافعي ت. ٢٠٤هـ) والزيدي (نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ت: ١٢٢هـ) لا تلتقي مع المنهجية السلفية الخاصة على نحو يُذكر؛ إلا أن لعامل التلمذة لبعض الشخصيات (الشرعية) من أبناء المذهبين، تلك التي غادرت البلاد باكراً، واتجهت نحو الجارة الشقيقة (العربية السعودية)، أثره في تكوين بعض تلك الشخصيات وانصباغها كليّاً أو جزئياً بفكر تلك البيئة المدرسية، وانعكاس ذلك على بيئاتهم الخاصة، بعد ذلك، بمن فيها حتى بعض من يصنّفون على مدارس حركية أو أطر سياسية أخرى، حيث تلقوا جميعهم تعليمهم في جامعات العربية السعودية ومدارسها ومعاهدها، منذ عقد الثمانينيات من القرن الرابع عشر الهجري الموافق للستينيات من القرن الميلادي المنصرم على نحو ظاهرة جماعية، مع الإشارة هنا إلى أن عدداً غير قليل منهم ـ إن لم يكن جميعهم ـ لم يذهبوا ـ كما سبق القول ـ بهدف البحث عن العلم، أو الاستزادة من المعرفة، ولا أن ذلك كان وارداً ابتداء لدى عدد غير قليل منهم، بل كان هدف أكثرهم ـ إن لم يكن جميعهم ـ البحث عن مصدر للرزق في بلد صار قبلة للعاملين من مختلف البلدان، وفي مختلف المجالات، بحكم الطفرة النفطية هنالك، وإن ظل أكثر هؤلاء الدارسين من الذين أتيحت لهم فرصة التفرغ الجزئي أو الكلي للدراسة قد اتجهوا قبل ذلك نحو العمل البدائي التقليدي غالباً، أي أعمال البناء ومشتقاتها، أو العمل في المتاجر، أو المطاعم أو الحراسة ونحو ذلك.

مرحلة التمايز وانعكاساتها

١ ـ مرحلة التمايز

مع انقضاء عقد من القرن الخامس عشر (١٤١١هـ) متزامناً مع مطلع التسعينيات الميلادية (١٩٩٠م) رأى بعض أبرز تلامذة الشيخ الوادعي الكبار أمثال عبد المجيد الريمي ومحمّد بن موسى العامري، ومحمد الحداء وعبد الله بن غالب الحميري وعبد العزيز بن عبد الله الدبعي، وأحمد بن حسن المعلّم، وعقيل المقطري، وعبد القادر الشيباني، وأحمد معوضة، إلى جانب الشيخ محمّد بن محمّد المهدي وغيره رأوا تأسيس جمعية الحكمة اليمانية (الخيرية)، حيث جاء ذلك عقب إعلان الوحدة اليمنية في ١٤١١هـ الموافق (١٩٩٠م)، وهي التي جاءت بالانفتاح والتعدّدية السياسية وإتاحة المجال لإنشاء الجمعيات والمنظمات والنقابات، لكن الشيخ لم يرق له ذلك منهم، فقام عليهم محذراً ومشنّعاً، واصفاً لهم بصفات الانتهازية وسرقة الدعوة والعمل الحزبي ومتابعة جماعة الإخوان المسلمين الذين كان كثيراً ما يصفهم بـ(المفلسين)، ويصف أتباعه الذين اتجهوا نحو العمل الخيري بـ(المماسح) لهم[٦]. وبعد سنوات قليلة من تأسيس جمعية الحكمة حدث خلاف داخلي في إطارها تسبب في انفصال بعض مؤسسيها أمثال عبد المجيد الريمي ومحمّد بن موسى العامري وعبد الله الحاشدي وسواهم إلى إطار جديد كان قد أعلن عن نواته في مدينة المكلا عاصمة محافظة حضرموت، تحت عنوان (جمعية الإحسان الخيرية)، على يد الشيخ عبد الله اليزيدي وآخرين، وهي ما لم تسلم كذلك من جرح الشيخ وثلبه وتكرار الوصف لهم بـ(مماسح الإخوان المسلمين)، واختلاس أموال الدعوة[٧].

ويكاد حاصل دعوة مدرسة المؤسّس الراحل الوادعي قبل أي جماعة مدرسية سلفية أخرى بمثابة أساس العمل السلفي السلمي في اليمن، إذ تمايزت بسمات، ثم انبثق عنها تكوينات جديدة، فيها من الاختلاف الكلي

(٦) انظر: أبو عبد الله سليم بن عبد الله الخوخي، **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**، قدّم له يحيى بن علي الحجوري [وآخرون] من رموز السلفية التقليدية في اليمن (صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

والتفصيلي ما يجعل من ظاهرة السلفية (المعاصرة) أمراً جديراً بالدراسة والبحث، لمعرفة مسار العمل الإسلامي في هذا الاتجاه وأنشطته وموقفه من جملة قضايا حيوية معاصرة.

٢ ـ الانعكاسات

ظلت مظلة الشيخ الوادعي تشمل جميع السلفيين على مدى لا يقل عن عقد من الزمان، حيث لم يكن قد عُرف لهم إطار، أو ظهرت لهم مؤسسة أخرى، أو رمز غير الشيخ الوادعي، ودار الحديث بدماج، ولكنه ونظراً لحالة التشظي التي أصابت الجماعة السلفية بعامة في اليمن، وانقسامها إلى فصائل شتى، ولا سيما في إطار هذا الفصيل (السلفية التقليدية)؛ فإن الشيخ الوادعي غدا يمثل واحداً من أبرز تلك الفصائل ـ على نحو ما سبق ـ وغدت دار الحديث بدماج لا تعبّر سوى عن فصيله بعد حدوث حالة التشظي تلك.

بدايات الانقسام في هذه المرحلة وأسبابها

لعلّ بدايات حالة الانقسام هذه ترجع إلى الوضع السياسي والاجتماعي الذي غشي المجتمع اليمني بعد إعلان الوحدة في عام ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، والسماح للتعددية السياسية بنص الدستور الجديد، إلى جانب المواقف المتباينة لأقطاب السلفية بمختلف ألوانها في الخليج وغيره من أزمة الخليج الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م وتداعياتها، حيث انعكس ذلك كثيراً على أتباعهم في اليمن، وفرض حالة من الاستقطاب الفكري والسياسي الحاد، شملت الحالة السلفية وغيرها، ثمّ بدأ بعض كبار طلبة الشيخ الوادعي يتفاعلون مع هذا المتغيّر الجديد: الوحدة ولوازمها، فبدا الفارق الجوهري بينهم وبين الشيخ من خلال بيئة كل منهم، ويمكن عزو أسباب الانفضاض عن الشيخ المؤسس إلى الأسباب الآتية:

١ ـ التفاعل البيئي

على حين لم يبد الشيخ تفاعلاً إيجابياً يُذكر مع ذلك المتغيّر الأكبر في البلاد، أعني الوحدة اليمنية وما صحبها من تغيير في الدستور والقوانين، وما جرى من الاحتكاك المباشر بين أبناء المحافظات الشمالية والجنوبية، ولكل

واحدة منهما سماتها الثقافية، وفهمها الخاص لجملة القضايا، وعلى رأسها فهم الدّين ومسلك التديّن؛ سوى بالتحذير مما يمكن أن تجلبه الوحدة على البلاد من أفكار وقوانين (شيوعية) أو علمانية، مادام الحزب الاشتراكي هو الطرف الذي يقود الشطر الجنوبي ـ حينذاك ـ وسمعته في باب الدّين ومحاربة أهله لاتخفى[٨]، مع إعلان الشيخ الكفر بدستور دولة الوحدة أيّاً كان، حيث لا يعترف ابتداءً وانتهاء بمبدأ الدستور، لأنّه يعد دستوره الكتاب والسنة فقط[٩]؛ على حين كان ذلك هو شأن الشيخ؛ فإن بعض كبار طلبته ممن يعيشون في المدن، ولاسيما في العاصمة صنعاء راحوا يبدون تفاعلاً إيجابياً مع ما يدور حولهم من تشكلات جديدة، وأطاريح غير معهودة لديهم، وعلى خلفية بداية الاحتكاك المباشر بين أبناء المحافظات الشمالية مع الجنوبية، وأعلنوا عن بعض الأنشطة الجديدة التي جاءت في إطار إعلانهم جمعية الحكمة اليمانية الخيرية أولاً، ثم أعلن بعضهم بعد ذلك ـ في إطار حالة التشظي السلفية الداخلية ـ جمعية الإحسان الخيرية، على نحو انشقاق عن جمعية الحكمة، وكل ذلك زاد من حالة الانقسام السلفي، مما أدّى إلى ما يشبه التمايز بين الشيخ وفصيله من طرف وبين كل من الجمعيتين على حدة من الطرف الآخر.

٢ ـ الذهنية الحادة لدى الشيخ الوادعي

ولعلّ الذهنية الحادة للشيخ الوادعي تجاه أي مخالفة جزئية ـ ناهيك عن كليّة ـ لاجتهاده تتحول إلى مخالفة للدين نفسه، أو للكتاب الكريم والسنة المطهرة الصحيحة ذاتيهما، ومن ثم فيمكنك أن تجد رجلاً كالشيخ محمد المهدي، أو عبد المجيد الريمي الهتاري، أو عقيل المقطري، أو عبد الله الحاشدي، أو محمّد بن موسى البيضاني العامري، أو سواهم يُقدّمون قبل الخلاف من قبل الشيخ بوصفهم علماء أثباتاً، وسلفيين كباراً، ومحققين لايشق لهم غبار، ربما فاق بعضهم بعض السلف في ذلك، غير أنّه بمجرّد أن يصل الشيخ خبر عن أحدهم بأنه انضم إلى جمعية الحكمة أو الإحسان، أو بارك مسعاهما، أو تساهل في عدم اتخاذ موقف العداء للجمعيتين

(٨) انظر: الوادعي، السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة، ص ١٨٦ ـ ١٩٤ و٢٦٦.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

والقائمين عليهما، أو اختلف مع الشيخ في مسألة أو مسائل؛ فإن الشيخ مايلبث أن يبدأ في الهجوم عليه، إلى أن تشعر بأنّه جُرّد صراحة أو ضمناً من الانتماء إلى تيار أهل السنّة والسلفيين، وأخشى أن أقول: إنه قد يطلق عليه أحياناً حكم أقرب إلى الإخراج من الملّة[10]، وذلك في ظل الشحن المتزايد تجاه هذا أو ذاك ممن قامت الدعوة السلفية المعاصرة على أيديهم خارج محافظة صعدة، بتوجيه مباشر غالباً من شيخهم الوادعي المؤسس الأول، ويرد ذلك الشحن في العادة من قبل بعض ملازمي الشيخ، وغالباً ما يكونون من أقران أولئك الطلبة الكبار، أو من ذوي المسلك النفسي والذهنية الحادّة العنيفة في التعامل مع الآخر قريباً كان أو بعيداً، ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك حين يصنفون بعض ملازمي الشيخ بالعمل لدوائر استخبارية داخلية أو خارجية، هدفها توسيع الشقة في الخلاف بين الاتجاه السلفي بكل تصنيفاته من جهة، وبين غيرهم ولاسيما الإخوان المسلمون من الجهة الأخرى.

والحق أن ثمة منزعاً داخلياً نحو العنف اللفظي تجاه الآخر المخالف للشيخ في مسألة ناهيك عن اتجاه، وذلك في تكوين الشيخ المعرفي، ونفسيته الخاصة في العلاقة مع الآخر المخالف، وذلك ما يتأكد من خلال العديد من رسائله التي بدأت أغلبها أحاديث مسجلة في أشرطة (كاسيت) في مجالس لأتباعه، وسرعان ما تتحول إلى كتب باسم الشيخ، وتصنف في عداد مؤلفاته، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ :

١ ـ غارة الأشرطة في الرد على أهل الجهل والسفسطة (مجلدان).

٢ ـ قمع المعاند وزجر الحاقد الحاسد.

٣ ـ المصارعة.

٤ ـ غارة الفِصَل على المعتدين على كتب العلل.

٥ ـ إقامة البرهان على ضلال عبد الرحيم الطحان.

٦ ـ صعقة الزلزال لنسف أباطيل الرفض والاعتزال (مجلدان).

---

(١٠) سيرد في السياق المناسب لاحقاً عيّنة من تلك الأوصاف موثقة من مصادرها.

٧ ـ البركان لنسف جامعة الإيمان.

٨ ـ إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي.

٩ ـ فضائح ونصائح.

٣ ـ أموال الدعم الخيري وملابساتها

لاغرابة أن يكون لعامل الهبات والتبرعات ونحوهما التي ترد السلفيين في اليمن من قِبل مناصرين للدعوة السلفية بعامة، على مستوى فردي أو مؤسسي، حكومي، أو أهلي تأثيرها المباشر وغير المباشر في تأجيج حالة النزاع داخل الإطار السلفي، في كل مراحله، وليس في إطار العلاقة مع فصيل الشيخ الوادعي فحسب، وسواء ورد عبر جمعية معلنة أم عبر تسليم مباشر إلى هذا الرمز السلفي أو ذاك؛ فإن ذلك دفع إلى وقوع النزاع حول مصارف ذلك الدعم ومستحقيه، لاسيما حين يفهم الطرف المقابل أن تلك الهبات والتبرعات مشروطة بتحقيق بعض الأهداف الخارجية بوجه خاص، تلك التي لا تنسجم مع مسار فصيله، وقد يزيد من حدّة ذلك النزاع ما قد يظهر من نعمة مادية غير مألوفة على مسكن ذلك المتعهد بتسلّم الهبات والدعم وتوزيعها، وملبسه، ومأكله، ومركبه، وربما كان ثمّة توسع في التأويل في هذا الباب جعل العمل في هذا المجال في نظر بعض المتابعين مزلة أقدام ومضلة أفهام!

وفي هذا السياق لا يمكن إغفال هجوم الشيخ الوادعي على كبار طلبته أو المختلفين معه في أسلوب العمل الدعوي، ولاسيما عبر الجمعيات، وذلك حين يقول الشيخ الوادعي عن الشيخ محمّد المهدي ـ على سبيل المثال ـ: «أصبح ذَنَباً لعبد الرحمن عبد الخالق، من أجل الدينار الكويتي، لأن سعره اليوم مرتفع، وهو ذكي لكنه سقط إلى الدنيا»[11]، ومما شاع عن الشيخ مقولة: «اشتراكم عبد الرحمن عبد الخالق بدنانيره» ولم يجد الشيخ المهدي بداً من الرد عليه بقوله: «واشتراكم ربيع المدخلي بريالاته».

أمّا الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق فداعية سلفي كويتي (من أصل

(١١) أبو أسامة عادل بن محمّد السياغي، **المجروحون عند الإمام الوادعي**، قراءة وتقديم أبو عبد الرحمن يحيى بن علي الحجوري (القاهرة: دار الكتاب والسنة، [د. ت.])، ص ٧٢.

مصري)، وقد قال عنه الشيخ الوادعي: «وأمّا مؤسسها عبد الرحمن عبد الخالق فقد أصبح يسخر من إخوانه الدعاة إلى الله، وأصبحت دعوته ودعوة عبد الله السبت دعوة نكبة على الدعوات السلفية، فهو يغرّ الناس بديناره لا بأفكاره»[١٢].

ويقول الوادعي عن مجلة (الفرقان) التي كان يرأس تحريرها المهدي: «لهم مجلة الفرقان، وهي مجلة شحاتة، أتحداكم بأن تأتوا بعدد ليس فيه مسألة شحاتة»[١٣].

وفي حديثه عن جمعية الحكمة والإحسان وغيرهما يقول: «. . . فالمقصود من هذه الجمعيات هو التلصص لأخذ أموال النّاس»[١٤].

وعن هذه الاتهامات يقول الشيخ أبو الحسن المأربي (من فصيل السلفية التقليدية المختلف مع الشيخ الحجوري خليفة الشيخ الوادعي) جواباً عن اتهام الشيخ الوادعي ومن يشايعه في وصم مخالفيهم باستغلال أموال الجمعيات الخيرية والتبرعات: «. . . وعندما يقولون أنتم أصحاب أموال. . . فبماذا ينفقون على أنفسهم وعلى مراكزهم؟ طبعاً بأموال، أم أنهم ملائكة، ويعيشون في الفردوس الأعلى، لايأكلون ولايشربون؟ ثم هم يبحثون عن المال ويطلبون من أهل الخير مساعدتهم أيضاً، ويشرحون لهم أنشطتهم وحاجتهم، ولهم مندوبون يضربون في الأرض، كما يفعل غيرهم، فلماذا كان فعلهم زهداً وعبادة وفعل غيرهم سقوطاً وبلادة؟ ولكن هؤلاء يعيشون كالنعامة التي تدس رأسها في التراب، وتظن أنه لايراها أحد»[١٥].

٤ ـ الاشتغال بمسألة الجرح والتعديل لرجال العصر وتصنيفهم

وهذه واحدة من أبرز عوامل الانقسام في الاتجاه السلفي (التقليدي)، وهنا يقتضي الأمر بعض البسط، حيث يعتقد الشيخ ومدرسته بكل فصائلها

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٤) الخوخي، إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ و٢١١.

(١٥) حوار مع أبي الحسن المأربي، أجراه فايز المخرفي، صحيفة الناس، العدد ٤٥٦ (٢٧/ ٧/ ١٤٣٠هـ ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٩م)، ص ٨.

أن الاشتغال بعملية الجرح والتعديل، وتصنيف رجال العصر، بمدى قربهم أو بعدهم من المنهج السلفي - يقصدون الفهم الخاص لمدرستهم واجتهاداتهم الخاصة - واحدة من ركائز منهج السلف، وجب أن تستمر - بمعزل عن أسباب استعمالها الحقيقية وستأتي الإشارة إليها لاحقاً - إلى الأبد، ومن ثم تراهم يسعون لإحياء هذا المنهج في كل عصر، على أن يبقى حقاً حصرياً للشيخ ومن يتبع مدرسته الخاصة، حذو القذة بالقذّة، بحيث لايجوز لخصومهم ومن يختلفون معهم من داخل الدائرة أو من خارجها إحياءه تجاه اجتهادات الشيخ ومدرسته، ومن ثم فلم يعد مستغرباً أن ترى الشيخ الوادعي يورد في بعض طبعات كتابه **المخرج من الفتنة** صفحات مطوّلة لجملة مما يصفها بالأدلة على مشروعية الجرح والتعديل[١٦]، وأن ترى كل فصائل مدرسته يتقربون إلى راعي هذه المدرسة في اليمن وخارجها: الشيخ ربيع بن هادي المدخلي الأستاذ سابقاً بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بوصفه لديهم جميعاً (إمام الجرح والتعديل في هذا العصر)، وأن تجد طلبة هذه المدرسة يتسابقون نحو تدبيج أدلة الجرح والتعديل، التي أوردها علماء السلف، وكأن هناك من ينازعهم في أصل المشروعية[١٧]، ولكن متى؟ وكيف؟ والغريب أن الشيخ الوادعي يبدو كمن يدرك هذه الحقيقة فنراه بعد أن يورد عدداً هائلاً من الآيات والأحاديث الدالة على ما يعتقده مشروعية مطلقة للجرح والتعديل يضع عنواناً فرعياً في كتابه **المخرج من الفتنة** (تنبيه مهم)، ينص فيه على أن: «هذه الأدلة التي ذكرناها وعمل بها سلفنا في الجرح إنما هو بحسب الحاجة، وإلا فالأصل هو حرمة عرض المسلم»[١٨]، ثم تراه مع ذلك يفتح هذا الباب على مصراعيه، في كل زمن، والسؤال المتبادر إلى الذهن بداهة هنا: ما الذي يعصم الشيخ ومدرسته من الثلب والسلق، من قبل المختلفين مع منهج هذه المدرسة وأطاريحها أي من المدارس الإسلامية الأخرى سلفية وغير سلفية، ومن باحثين في الفكر الإسلامي، ربما فاقت منهجيتهم العلمية منهجية هذه المدرسة، وذلك بحجة

(١٦) مقبل بن الهادي الوادعي، **المخرج من الفتنة**، ط ٣ (صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، ٢٠٠٢)، ص ٢٢ - ٣٤.

(١٧) انظر - على سبيل المثال - الخوخي، **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**، ص ٣٠ - ٤٨، والساغي، **المجروحون عند الإمام الوادعي**، ص ١٠ - ٢٧.

(١٨) الوادعي، **المخرج من الفتنة** (٢٠٠٢)، ص ٣٥.

إعمال منهج الجرح والتعديل كذلك في رجال العصر حماية للسنة من الفكر المنحرف باسم السنة وأهلها، مع ما نعلمه من أن أبرز موانع الجرح والتعديل: جرح الأقران بعضهم في بعض، والجرح الصادر عن عداوة واختلاف، وإذا كان الجارح من المتعنتين، وقد وثقه المعتدلون، وكذا الجرح من الضعفاء والمجروحين(١٩).

ولهذا فثمة ما يُعرف عند أهل هذا الفن بـ(استقرار العلم)، أي عدم جواز استحداث قواعد جديدة في الجرح والتعديل، غير تلك التي استقر عليها العلماء منذ تأسيس هذا العلم، نهاية القرن الرابع الهجري، حيث لم يتجاوز تأسيسه هدفين كليين ـ بحسب محققين في هذا الباب أمثال الشيخ عقيل بن محمّد المقطري، ووافقه على ذلك أحمد بن حسن المعلّم وكلاهما أصبحا من سلفيي جمعية الحكمة اليمانية الخيرية ـ: حفظ سنة رسول الله (ﷺ) والحفاظ على العقيدة الكليّة للمسلمين التي حمل لواءها الصحابة العظام (رضي الله عنهم)(٢٠)، وهو ما استخلصه الشيخ المهدي أحد الباحثين في هذا المجال، ورئيس جمعية الحكمة اليمانية الخيرية من حديث أئمة الجرح والتعديل القدامى أمثال: الذهبي والسيوطي واللكنوي(٢١).

ولك أن تتخيل أن واحداً ممن كان مصنفاً من رجال هذه المدرسة وأقطابها يوماً (الشيخ عقيل المقطري)، حيث تخرج في دار الحديث بدماج، وكان من كبار من يباهي بهم الشيخ طلبته وسواهم، وقد تأثر في البداية بهذا الاتجاه (الجرح والتعديل)، فعكف على كتابة كتاب في (تقويم الجماعات)، وربما كان ذلك بتوجيه مباشر من الشيخ، لكنه أنصف بعض العلماء والمفكرين الذين أخرجهم الشيخ من دائرة أهل السنة، فقال عنه الشيخ الوادعي ـ بعد أن حدّد المقطري اتجاهاً له في جمعية الحكمة اليمانية ـ: «كان سنيّاً صلباً، فما هو الذي جعله يتدهور هذا التدهور؟ له كتاب تقويم الجماعات، ياليته لم يؤلّفه. أنا آسف أن يكون هذا الرجل متخرجاً من هذه المدرسة ـ أي دار الحديث بدماج ـ ويكون بوقاً لغيره، يدعو إلى الهوس،

---

(١٩) محمّد المهدي، معالم في الجرح والتعديل عند المحدِّثين (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص١٣١ ـ ١٣٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

ويعتبر ممسحة للإخوان المفلسين وللحكومة، إذا جاء إليك فلا تستضفه، ولا تستقبله، ولا تحضر محاضراته، فهو يتجوّل من أجل الدولارات»[٢٢].

وتأمّل ماذا أخذ عليه الشيخ؟ ثناءه على العلامة الدكتور القرضاوي، الذي وصفه الشيخ في كتاب له مستقل بـ **إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي**، كما قال عنه في كتاب **البركان في نسف جامعة الإيمان** في سياق إجابته على سؤال عن جواز فن التمثيل الذي يجيزه القرضاوي «هذا رجل لو كفّره شخص عندي ما انتقدته، لكن أقول إنه ضال ضلالاً مبيناً، لأنه ينسب إلى الله وإلى القرآن الكذب»[٢٣]، يعني أنه أجاز فن التمثيل، أي اختلف معه في مسألة فقهية، وكم من علماء الإسلام أجاز ذلك؟ فهل يوصفون جميعاً بالكذب وينطبق عليهم ذلك الحكم؟ ثمّ الداعية المفكّر محمّد سرور بن نايف زين العابدين المؤسس الأبرز للسلفية الجديدة، ذاك الذي ينتمي إلى فكره الأساسي القائمون على جمعية الإحسان الخيرية في اليمن، كما أنّ له أتباعاً على مستوى المنطقة، وقد وصفه الشيخ هنا بذي الضلال والفساد، ثم قال عن عقيل المقطري: «لا بارك الله فيه، يحتفل بيوسف القرضاوي، كما احتفل بمحمّد سرور الملَبِّس، الذي قد ظهر ضلاله وفساده»[٢٤].

لقد أدّى هذا الاضطراب إلى أن يمسي الرجل ـ أيّ رجل ـ إماماً من أئمة أهل السنة ويصبح منحرفاً زائغاً خارجاً عن منهج أهل السنة والجماعة ودائرتهم إن لم يغدُ زنديقاً خارجاً عن ملّة الإسلام، بسبب اختلافه مع رأي للشيخ أو اجتهاد، أو مسألة علمية أو فقهية ما. وإزاء هذا المنهج ومحاولة من الشيخ لإخفاء مايبدو أنه تناقض صارخ قال: «قد اطلعت ـ وكذا إخواني في الله الأفاضل ـ على كتاب **غارة الأشرطة على أهل الجهل والسفسطة**، فرأيت أن فيه الثناء على بعض الإخوة الذين كانوا معنا في الدعوة والعلم والتعليم، ثم انحرفوا، وصاروا يحاربون أهل السنة، ومالوا إلى الإخوان المفلسين، فإن شاء الله في طبعة قادمة يكون التنبيه على ذلك، على أننا بيّنا

(٢٢) السياغي، **المجروحون عند الإمام الوادعي**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٣) الخوخي، **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**، ص ٢٥٠.

(٢٤) السياغي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

انحرافهم في الكتب المتأخرة مثل **المصارعة**، و**قمع المعاند**، و**فضائح ونصائح**، وغيرها من كتبنا الموضوعة لهذا الشأن، والحمد لله رب العالمين»[٢٥].

وقد كان واحداً من أبرز دوافع الشيخ محمّد المهدي مثل هذا المنهج ليقدّم رسالته للماجستير الموسومة بـ **معالم في الجرح والتعديل عند المحدّثين**[٢٦]، حيث خصّص جزءاً مقدّراً من رسالته لمناقشة هذه الظاهرة، ذاكراً النماذج والأمثال والتطبيقات في هذا العصر، محدّداً الشيخ الوادعي ومدرسته بوصفه النموذج الأكبر لهذا المنهج[٢٧].

ثانياً: الآثار: المواقف العملية

انبثق عن تلك الأفكار جملة من المواقف والاتجاهات العملية، يمكن إيرادها في التالي:

١ ـ التحالفات

بوسع الباحث القول: إن تحالف الشيخ الوادعي كان على مستويين: داخلي وخارجي، ويقتضي ذلك التوضيح على النحو التالي:

أ ـ المستوى الداخلي: النظام السياسي (اليمني)

ويكاد ينحصر في التحالف مع النظام السياسي اليمني (السابق) حيث انعكست النظرية الفكرية والفقهية التي تطفح بها أدبيات هذا الفصيل على وجوب طاعة ولي الأمر، وحرمة الخروج عليه حتى بالنصح العلني، أو بالترشح أمامه ومنافسته، أو بتشكيل أحزاب معارضة، بوصف ذلك صورة من صور الخروج على الحاكم، مع أن ولي الأمر ذاته هو من يدعو الشعب ـ ومنهم الأحزاب المعارضة ـ إلى المشاركة في عملية الانتخابات الرئاسية، عملاً بنص الدستور، لكن الشيخ الوادعي ـ ومن ورائه كل أتباعه ـ يعلن مخالفته لولي الأمر في هذا، ولا يستجيب لدعوته للمشاركة، ولا يرى في

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٦) المهدي، معالم في الجرح والتعديل عند المحدّثين، ص ٧ ـ ٩.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، الفصل الثالث، ص ٢٦٠ ـ ٤٠٦.

ذلك أدنى خروج عليه، بحجة أنه لا يؤمن بالدستور الذي انطلق ولي الأمر في دعوة الشعب إلى المشاركة من خلاله، وهنا يقول الوادعي: «أما نحن فنكفر بالدستور من أوله إلى آخره؛ لأن دستورنا هو كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)»[٢٨] ومن ثم فهذا الفصيل لا ينشط في المشاركة في العملية السياسية بما تحتويه من انتخابات، إذ الموقف جد سلبي من الانتخابات[٢٩]، ناهيك عن الديمقراطية فلسفة وآليات بلا تمييز بينهما، ذلك لأنها عنده كفر، جملة وتفصيلاً[٣٠]، ويخرج الشيخ الوادعي كل سلفي يؤمن بالديمقراطية من دائرة السلفية وإقراره، ولكن هذا الفصيل ينشط في ـ إطار التحالف المقصود أو غير المقصود ـ في التحذير من المشاركة أو حتى الاستجابة لمطالب ولي الأمر المأمور بطاعته، دون أن يعدّ ذلك خروجاً عليه، وذلك في الواقع جزء من التحالف مع الحاكم، ولو بدا غير مقصود، لأن غاية منى أي حاكم ينزل للمنافسة مع مرشحين آخرين، ولا سيما إن كانوا أقوياء، هي أن يزيح من أمامه أولئك المنافسين بأي أسلوب، ذلك لأنه يضمن أتباعه وأنهم لا يلتفتون إلى فتاوى من هذا القبيل، على حين أن المعوّل عليهم من المتدينين، ولاسيما السلفيون منهم ينفرون ـ أو بعضهم ـ عن المشاركة بناء على تلك الفتاوى، فيخلو الجو للطرف الآخر، وهذا أخطر ما في ذلك التحالف!

ب ـ المستوى الخارجي: الشيخ ربيع المدخلي ومَنْ وراءه

ويقصد الباحث بالمستوى الخارجي تلك العلاقة المفترضة بين الشيخ الوادعي من جهة وأطراف خارج حدود الجغرافيا اليمنية من جهة أخرى، ولكن ونظراً لعدم توافر معطيات موثوقة تؤكد سلامة هذه الفرضية على إطلاقها؛ فإن المؤكّد ـ بحسب جملة من الشواهد ـ هو أن الشيخ قد نسج علاقة عميقة نادرة مع رجل صُنّف مقرّباً من ذوي القرار في العربية السعودية، وذلك هو الشيخ ربيع بن هادي المدخلي. وفي هذا تحكي زوجة الشيخ الوادعي أم سلمة السلفية التي كانت مرافقة له في رحلته العلاجية إلى

---

(٢٨) الخوخي، إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال، ص ٢٣٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٣١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

السعودية لحظة لقاء الشيخ الوادعي بالشيخ المدخلي أثناء قدوم الأول للعلاج في المملكة عام ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م بقولها: «ثم توافد إليه الزوار، وخرج إليهم في العصر، وكان على رأسهم الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، التقى بالشيخ - حفظهما الله - وجلس معه، وعزمه عنده على الغداء، وقد بقيا في لقاء متواصل بينهما طيلة بقائنا في جدة ومكة، يأتي إلى الشيخ - حفظه الله، ويذهب إليه الشيخ - حفظه الله - إلى مكتبته، جلس معه جلسات علمية ممتعة، كان يرتاح الشيخ جدّا بلقائه ومجالسته، ومما أنشداه في أول لقاء لهما:

وقد يجمع الله بين الشتيتين بعد ما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا»[٣١].

وحيث كان الشيخ الوادعي - كما سيرد لاحقاً - على علاقة غير حسنة مع السلطات السعودية طيلة عقود ثلاثة، على خلفية اتهامه بالمشاركة في فتنة الحرم المكي بقيادة جهيمان العتيبي، مطلع القرن الخامس عشر الهجري الحالي نهاية السبعينيات من القرن الميلادي المنصرم؛ فلم يسمح له بدخول العربية السعودية للعلاج إلا بشفاعة من الشيخ محمد بن الصالح العثيمين (رحمه الله) حسب رواية الشيخ ذاته[٣٢]، ومن ثم فقد كان الشيخ المدخلي هو الرجل الأبرز في إدارة العلاقة على مستوى الخارج مع الشيخ الوادعي.

ومع التأكيد على مقام الشيخ المدخلي لدى الشيخ الوادعي ومدرسته فهو دائماً الموصوف عنده بـ(إمام الجرح والتعديل في هذا العصر)، وإذ لم يعثر الباحث على منطق مقنع لإحياء منهج الجرح والتعديل في هذا العصر، كما لم يتوصل إلى معيار علمي منهجي مضطرد لإدراج هذا العالم أو الباحث أو الجماعة أو المذهب في دائرة أهل السنة سوى موافقة الشيخ مقبل الوادعي ومن ورائه الشيخ ربيع المدخلي، ومن ورائهما جهات ودوائر أخرى؛ فإنه لطالما تساءل الباحث كذلك عن معيار إخراج كل من يختلف مع الشيخ ومدرسته من الدائرة ذاتها إلا مخالفته له أو للشيخ ربيع في فهم

---

(٣١) أم سلمة السلفية، **الرحلة الأخيرة لإمام الجزيرة** (صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٠.

(٣٢) الوادعي، **مشاهداتي في السعودية** (ملحق بكتاب: **الرحلة الأخيرة لإمام الجزيرة**)، ص ١٣٣.

نص أو مسالة أو اجتهاد في تقويم هذا الإمام أو العالم أو المذهب أو المدرسة، مع أن ما يعلمه الباحثون المحققون في مجال العلوم الشرعية أن مسائل من هذا القبيل لا تخرج عن الاجتهاد السائغ المشروع، وربما قال الشيخ أو سواه رأيه اليوم في مسائل من هذا القبيل وتغير رأيه أو تراجع عنه غداً، دون أن ينبني على ذلك أحكام من مثل إدراج أو إخراج، هذا أو ذاك، من قائمة السنة والجماعة. وكم من تقويم سلبي أو إيجابي بمستوى الاتهام لحكام ودول بمخالفة أحكام الإسلام، أو الولاء للكفار، وغير ذلك من الموبقات ـ ناهيك عن أن يكون في حق هذا العالم أو هذا الباحث أو المدرسة أو تلك ـ ثم تراجع عنه الشيخ عملياً، بعد أن بدا له شيء ما، ولو لم يكن كله مقبولاً علمياً وفق مناهج التقويم المنهجية المرعية في دائرة مدرسة أهل السنّة ذاتها.

لكن أهم ما لفت نظر الباحث ـ وهو بصدد البحث في محور التحالفات ـ تراجع الشيخ مقبل الوادعي عن كل ألفاظ التجريح وعباراتها بمختلف الأساليب والصيغ، تلك التي كانت أحياناً أقرب إلى التكفير منها إلى التضليل ـ وإن نفى هو التكفير بلسانه ـ في حق حكام المملكة العربية السعودية[٣٣]، وذلك بعد زيارته العلاجية للمملكة عام ١٤٢١ ـ ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م، حيث تحدثت زوجته أم سلمة التي كانت مرافقة له عن كرم الحفاوة والاستقبال، مذ وطئت أقدامهم أرض المملكة، ذاك الذي يشبه استقبال الأمراء من قبل حكومة المملكة وأمرائها، وفي مقدمتهم وزير

---

(٣٣) راجع على سبيل المثال: تصريحه ببغضه الأسرة المالكة هناك، واتهامها بموالاتها للكفار، وقوله: إنه يعلم ضررها على الإسلام، ووصفه بلادهم بكثرة المنكرات، وأن العلماء والدعاة فيها لايجرؤون أن يقولوا الحق، وأنها منعت الدعاة إلى الله في المساجد، في: الوادعي، **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة**، ص ٥١، وأنها لم تعد على منهج الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، بل فتحت باب الشر على مصراعيه، فطردت كثيراً من العلماء من بلدها، وزجت بكثير من الشباب في السجون، وتحدّى من يتهمه بأنه تابع لها أن يأتيه بموقف قال فيه خيراً عنها، بل هو يردّد الآيات والأحاديث ولا شأن له بها. انظر: الوادعي، **المخرج من الفتنة** (١٩٨٣)، ص ٨٥. ودعا على حكام المملكة بحرقة لمنعهم له من الحج والعمرة، بخلاف تعاملهم مع الطواغيت ـ على حد وصفه ـ كالقذافي وصدام حسين وحافظ الأسد وأبو رقيبة (انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١)، وما فتئ يدعو عليهم بسبب منكراتهم في اليمن، كما في مستشفى السلام بصعدة، (المصدر نفسه، ص ٧٣)، ووصف بعض علمائها بعلماء السوء، لمحاباتهم الحكام هناك، وذكر منهم ابن صالح وشيبة الحمد وابن مزاحم (المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧، و١٠٣).

الداخلية حينذاك الأمير نايف بن عبد العزيز، وعلمائها وفي مقدّمتهم الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ مفتي عام المملكة، والشيخ ربيع بن هادي المدخلي، ووصف الشيخ الوادعي للشيخ آل الشيخ والأمير نايف بالتواضع، على غير ما كان الانطباع والسمعة قبل ذلك، ثم جلوسه مع الأمير نايف ووعد الشيخ له أثناء تلك الجلسة بحذف ما يمكن حذفه من كتبه التي أساءت إلى المملكة وجرحتها، كما وسيعلق الشيخ على مالا يمكن حذفه، معقباً بأنه «لا يقابل الإحسان بالإساءة إلا لئيم»[٣٤]، وهو بذلك يشير إلى مدى الحفاوة التي فوجئ بها، حيث تم استقباله على ذلك النحو، ثم التزام الأمير نايف للشيخ بتكفل المملكة بكل نفقات السفر والإقامة، في أفخم الفنادق، والعلاج على أعلى مستوى داخل المملكة وخارجها في الولايات المتحدة أولاً، ثم في ألمانيا بعد ذلك، وتخيير الشيخ بأن يختار البلد الذي يحب للعلاج[٣٥]. وبحسب توصيف زوجة الشيخ أم سلمة فإنّه وبعد مرور عام من العلاج دونما نتائج مبشرة خشي الشيخ على نفسه الهلاك، ولما يبرّئ ذمته من الجرح الذي طال ملك المملكة وأمراءها وعلماءها فأخرج شريطاً (كاسيت) مسجلاً بعنوان (مشاهداتي في السعودية)[٣٦]، أكّد فيه على تلك المعاني المشار إليها آنفاً، من حفاوة الاستقبال وكرم الضيافة، وما دار بينه وبين الأمير نايف، فأثنى عليه وذكر طرفاً من مناقبه في الحفاظ على الدين وتحكيم الشريعة، ثم راح الشيخ يعدّد مناقب الحكومة السعودية من مثل الأمن والأمان بسبب إقامة الحدود، والاهتمام بهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واهتمامهم بشئون الحجيج، وإكرام العلماء، وهنا قال: «وتكريمهم للعلماء، وقد أوصاهم والدهم عبد العزيز رحمه الله تعالى بذلك، فهم يجلون العلماء ويقدّرونهم غاية التقدير، ولكن هناك علماء سوء يتكلمون في الحكومة السعودية وربما يكفرونها. نعم إن إكرامهم لأهل العلم يعتبر منقبة لهم، وإحساناً إلى دولتهم، وإلى والدهم لوصيته رحمه الله تعالى» ثم أردف ذلك بالتذكير بالاستقبال والإكرام الذي غمروهم به، ودلف إلى الدعاء لهم

---

(٣٤) انظر: أم سلمة السلفية، الرحلة الأخيرة لإمام الجزيرة، ص ١٨ ـ ٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

ولتمكين دولتهم وحفظها[37]، ليصل إلى «أنه يجب على كل مسلم في جميع الأقطار أن يتعاون مع هذه الحكومة، ولو بالكلمة الطيبة فإن أعداءها كثير في الداخل والخارج»[38]، وخلص في شريطه إلى أنه قد «سئل غير مرة الكلام في الأشرطة [يعني عن ملك المملكة وأمرائها وحكامها الذين كان تناولهم بالجرح والثلب في الأشرطة قبل أن تغدو كتباً] فقد أمرت الأخ الذي يطبع كتبي أن لايبقي شيئاً فيه كلام على السعودية، فالله (ﷻ) يقول في كتابه الكريم: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، فقد أحسنوا إلينا وأكرمونا غاية الإكرام، فنحن لسنا ممن يقابل الإحسان بالإساءة، من فضل الله (ﷻ). أنا أقول هذا لم يدفعني إليه أحد، ولم يلزمني أحد بأن أقوله، بل من نفسي، أرى أنّه يلزمني براءة لذمتي»[39]، ويستدرك الشيخ في إضافة له مكتوبة على تلك المسجّلة على شريط (الكاسيت)، جوانب أخرى أهمها أنه لم يتراجع في كلامه عن الجرح في الحكومات إلا عن الحكومة السعودية وحدها قائلاً: «وقد كثر السؤال: هل تراجعت عن كلامك على الحكومات؟ تراجعت عن كلامي على الحكومة السعودية، جزاهم الله خيراً، أمّا ما عداهم فلا»[40].

ويعقّب أحد الباحثين على تعداد الشيخ تلك المناقب والمنجزات لحكومة المملكة بقوله: «ولا يجهل أحد أن انتشار الأمن في المملكة، ووجود هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاهتمام بالحجيج، وتكريم العلماء، وبناء المستشفيات والمساجد... كلها قضايا معروفة عن المملكة، بل ويعرفها الوادعي منذ دخوله أراضي المملكة، وهو الذي قضى

---

(٣٧) الوادعي، **مشاهداتي في السعودية**، ص ١٣٨ ـ ١٣٩. وهنا يحار المرء حقاً ألم يكن الشيخ الوادعي يصف أمثال الشيوخ: ابن صالح وشيبة الحمد وابن مزاحم بعلماء السوء لاتهامهم بتبرير سياسة المملكة وحكامها؟ (انظر: الوادعي، **المخرج من الفتنة** (١٩٨٣)، ص ٧٦ ـ ٧٧، و١٠٣)، كما أن للشيخ (ﷺ) شريطاً أصدره عام ١٤١١هـ ١٩٩٠م عنوانه (عمائم على بهائم)، وهو يقصد علماء السلطات أو من يصفهم بـ(علماء السوء)، بالدرجة الأساس، وفيه جاء تساؤله عن بعض علماء المملكة الذين يتسلم بعضهم مرتباً قد يصل إلى نحو خمسين ألف ريال، ماذا ينتظر منه؟ أي ماذا يمكن أن يكون موقفه من حكومة بلاده؟ تساءل الشيخ!

(٣٨) الوادعي، **مشاهداتي في السعودية**، ص ١٣٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

فيها من حياته أكثر مما قضاه في اليمن، فما الذي تغيّر؟»[٤١].

٢ ـ الموقف من الثورات وقضايا في العمل السياسي

أ ـ الموقف من الثورات

للشيخ موقف صارم من الثورات بصرف النظر عن كونها سلمية أم عسكرية، وإن كان حديث الشيخ الوادعي ينصرف في الأساس إلى العسكرية منها[٤٢]، بالنظر إلى أنه قضى قبل عشر سنوات من ظهور ما يُعرف بثورات الربيع العربي السلمية في ١٤٣٢هـ ٢٠١١م، لكن حديثه عن رفضه للمسيرات والتظاهرات والإضرابات، بوصفها تقليداً لأعداء الإسلام[٤٣]، كما أن تصريحه بـ(سفاهة) محمّد المسعري المعارض السعودي، لدعوته إلى مثل هذه المسالك في التغيير[٤٤]؛ يؤكّد رفضه على نحو شبه صريح لما يُعرف اليوم بالثورات السلمية، وأساليبها في المظاهرات والاعتصامات والإضرابات ونحو ذلك، وفي مقدّمتها ثورات الربيع العربي ومنها ثورة الربيع اليمني.

ب ـ الديمقراطية

كان للشيخ الوادعي موقف سلبي كما تم الإلماح إلى ذلك من الديمقراطية، لأنها كفر عنده جملة وتفصيلاً[٤٥]**وبذلك لا تجتمع السلفية والديمقراطية لدى منتم إلى السلفية**[٤٦].

ج ـ الانتخابات

كذلك فإن للوادعي موقفاً سلبياً من الانتخابات، ويصفها بأنها طاغوتية[٤٧]، ومن قبل بها من السلفيين فإنه يعد (سلفطياً) لا سلفياً، لأنها جزء من الديمقراطية[٤٨]. والغريب أن ذلك لايقتصر على الانتخابات الكبرى

---

(٤١) سعيد عبيد الجمحي، **القاعدة في اليمن** (صنعاء: مكتبة الحضارة، ٢٠٠٨)، ص ٣١٣.

(٤٢) الخوخي، **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٤٤) السياغي، **المجروحون عند الإمام الوادعي**، ص ١٧٨ ـ ١٨١.

(٤٥) الخوخي، **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**، ص٢١٥ ـ ٢١٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٣١، والوادعي، **المخرج من الفتنة** (١٩٨٣)، ص ٨٦.

(٤٨) الخوخي، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

كالرئاسية والبرلمانية مثلاً، وإنما تشمل مبدأ الانتخابات حتى للمجالس المحلية ونحوها، أما أهل السنة فلا ينتخبون كما يقرّر الشيخ سوى الأحاديث النبوية والكتب النافعة[٤٩]. وعن مشاركة المرأة في الانتخابات يرى الأمر أقبح[٥٠].

د ـ التعددية والحزبية

يرى الشيخ الوادعي عدم جواز تعدد الجماعات الإسلامية، وأن الرضا بذلك ضلال مبين، مؤكداً كفره بها، وأن السلفية لا تعددية فيها، مسفهاً كل من أجازها من العلماء[٥١]، والحزبية عنده لاتخرج عن حزبي الرحمن والشيطان[٥٢].

هـ ـ الموقف من الآخر القريب (التجمع اليمني للإصلاح)

بوصف التجمع اليمني للإصلاح أكبر الأحزاب الإسلامية في اليمن فقد رأى الباحث أنّه أنسب من يمثّل موقف الشيخ الوادعي إلى الآخر القريب (الإسلامي)، غير أن موقفه منه سلبي للغاية ـ وقد سبق الإفصاح عن جوهر ذلك في معرض الحديث عن مسيرة الشيخ العلمية وتطوراتها ـ وذلك مذ كان غير معروف بهذا الاسم قبل ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، بل كان يُطلق عليه في الوسط الثقافي والسياسي ولدى المدارس الإسلامية الأخرى (الإخوان المسلمين)، وإن لم يطلقوا على أنفسهم في هذه الصفة شيئاً يُذكر.

وفي أول كتاب ظهر للشيخ فيه موقف من الإخوان بعنوان **المخرج من الفتنة** في ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م تناول فيه الإخوان بالثلب، بوصفهم مجرّد أتباع للإخوان المسلمين بمصر، وعزا سبب (فسادهم) إلى الإخوان المسلمين المصريين الذين قدموا للعمل في اليمن، سواء في المعاهد العلمية أم في مكتب التوجيه والإرشاد[٥٣]، وكلتاهما قد ألغيتا بعد ذلك.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٥٣) الوادعي، **المخرج من الفتنة** (١٩٨٣)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

ويتهم الشيخ الإخوان بالتعصب الحزبي والجهل، ويأخذ عليهم تساهلهم في تحريم الصور وإباحة التمثيليات والأناشيد، وتلك عنده مما لايُعذر المرء فيه، إلى حدّ أن صرّح أو كاد بأنهم ليسوا من أهل السنة والجماعة، ومن ثمّ استبعد أن يكونوا من الفرقة الناجية، بسبب مثل هذه الاجتهادات إذ قال في جواب له بهذا الشأن: «هل الفرقة الناجية أصحاب التمثيليات؟... هل الفرقة الناجية أصحاب الموسيقى؟ والموسيقى موجودة في معاهدهم - معاهد المعلمين وهم مدراؤها -. وهل الفرقة الناجية هم الذين يقولون: ليس هذا وقت حديث صحيح، ولا حديث ضعيف؟...»[٥٤]. وبمثل هذه الآراء استأهل الشيخ العلامة يوسف القرضاوي من يصنفه الشيخ الوادعي وغيره واحداً من أكبر رموز الإخوان وشيوخهم وصف الضلال المبين، بل إن التكفير ليس بالأمر المستنكر في حقه. يقول الوادعي في معرض إجابته على سؤال عن جواز فن التمثيل الذي يجيزه القرضاوي: «هذا رجل لو كفّره شخص عندي ما انتقدته، لكن أقول: إنه ضال ضلالاً مبيناً، لأنه ينسب إلى الله وإلى القرآن الكذب»[٥٥]، وقد سبق ذكر هذا المثال.

ومع أنّ الشيخ الوادعي كرر مثل تلك التهم المتصلة بالتمثيل والجهل بالسنة والزهد في تطبيق بعضها ونحو ذلك في كتاباته التالية، وزاد عليها قوله: «إنهم الآن ما أصبحوا شيئاً، وهم يعرفون الآن كيف سمعتهم في المجتمع»[٥٦]؛ ولكن يُلاحظ أن مثل تلك الأحكام الكبيرة لم يطلقها الشيخ الوادعي في المرحلة الأولى من خلافه مع الإخوان، إذ لم يفرط في الخلاف معهم على نحو مثل هذه الأحكام إلا بعد ذلك، إذ كان في البداية يحرص على أن لا يعمم صفات الجهل والزهد في تطبيق بعض السنن، وعدم الاهتمام بعلوم السنّة والحديث، ووقوع بعضهم فيما يصفه الشيخ بالشركيات ونحو ذلك عليهم جميعاً، حيث كان يستدرك بين حين وآخر، ويشير إلى أنهم ليسوا سواء في ذلك الإخلال بالالتزام بمنهج أهل السنّة، أو الوقوع في مثل تلك المسالك، إذ يوجد فيهم من درس خارج اليمن - يعني في

(٥٤) الخوخي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٥٦) الوادعي، **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة**، ص ٥٢ - ٥٣.

السعودية ـ ممن ينكر عليهم البدع والشركيات، إلا أن هؤلاء لا يمتلكون القرار[٥٧].

ثم تتابعت تحذيراته منهم على نحو أشد وأقسى، حتى إنه أخرج فيهم غير ما شريط، ثم صدر بعضها في كتاب عنوانه **إرشاد ذوي الفلاح إلى طاغوتية الإصلاح**، ولهذا يَعُدّ أحد أبرز معالم هذه الطاغوتية في حزب الإصلاح أن من «مبادئه الحفاظ على النظام الجمهوري وأهداف الثورة، والاعتراف بقرارات الأمم المتحدة، واحترام الرأي والرأي الآخر، وقبول التعايش السلمي بين الأمم، ثم القبول بميثاق شرف مع بقية الأحزاب»[٥٨]!

وما فتئ الشيخ ينبزهم على نحو مضطرد بعد ذلك بـ(الإخوان المفلسين)، حيث يعدّهم أفلسوا في الدعوة، وفي الدين أيضاً[٥٩]. واتهمهم بأن لديهم خللاً في العقيدة، ذلك لأنهم يشاركون في انتخابات مجلس النواب، الذي يعدّه طاغوتياً، إذ هو من الديمقراطية، «والديمقراطية تعتبر كفراً، وهي حكم الشعب بالشعب، وميثاق الشرف كذلك، تعاهدوا مع عشرة من الأحزاب الضالة ألا يتكلم بعضهم في بعض»[٦٠].

وتأكيداً على ذلك المعنى، ولكن على نحو أكثر صراحة، وبما يشبه إخراج الوادعي لهم من دائرة الإسلام، حيث الخلاف معهم لم يعد في العقيدة فحسب، ولكن لبّها وجوهرها، وإن عاد الوادعي فحاول استدراك ذلك بما ليس منسجماً مع مقدّمته، حيث قال: «الخلاف بيننا وبين الإخوان المفلسين **ليست في أصول وفروع** كخلاف الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل:

فأين الثريّا وأين الثرى   وأين معاوية من عليْ

بل الخلاف في لبّ الأصول وفي لبّ العقيدة... لسنا نكفّر الإخوان المفلسين، نقول: إنهم على ضلال، فالديمقراطية كفر، والرضا بالتعددية ضلال مبين»[٦١].

---

(٥٧) الوادعي، **المخرج من الفتنة** (١٩٨٣)، ص ٥٥.
(٥٨) الخوخي، المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢. وانظر: السياغي، **المجروحون عند الإمام الوادعي**، ص ١٣٦.
(٦٠) الخوخي، المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

و ـ الموقف من الآخر البعيد (الحزب الاشتراكي اليمني)

لعل نقمة الشيخ الوادعي على الشيوعية والاشتراكية (العلمية) التي حكمت الجنوب وكانت سمعتها في غاية السوء تجاه الدين والخلق وكرامة الإنسان جعلته يحتفظ بذلك، حتى بعد تحقيق الوحدة اليمنية ـ كما سيرد توّا ـ ومن ثم راح يحذر في أكثر المناسبات من الاشتراكية والشيوعية[٦٢]، بل يكفر الاشتراكية بلا أدنى ريبة، بوصفها وليدة الشيوعية، إلى حد أن يقول ـ بعد تحقيق الوحدة عام ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م: «فوالله لأن تنتخب حماراً يمثلك في مجلس النواب خير من أن تنتخب اشتراكياً، حتى لو كان يصلي، فالاشتراكية كفر، وأما الأفراد فمن أخذ الاشتراكية مقتنعاً بها فهو كافر...»[٦٣]، ومع تشنيعه على الاشتراكية والاشتراكيين كثيراً، فإنه ما فتئ يردّد أن «اليمن الجنوبي مسلم، ليس إلا الحزب الشيوعي الملعون»[٦٤]. ولذلك تجده ليس ضد الوحدة مع الجنوب حتى من قبل الوحدة بسنوات، ولكن على شرط أن تتم وفق مبادئ الإسلام، وليس على كفر الشيوعية[٦٥]، بل يقول قبل تحقيق الوحدة بسنوات: «الشيوعية (يعني الاشتراكيين في الجنوب) تمكر على الشمال، وتزعم أنها تريد الوحدة، وهي تعلم أنها لو تمت الوحدة وفتحت الحدود لنفر الناس عن عدن إلا الحزب الشيوعي»[٦٦]، لكن ذلك لا يعني أن الشيخ الوادعي قد بارك قيام الوحدة مع من يصفهم بـ(الشيوعيين)، لذلك نراه يعدّ أن من أكبر المآخذ على حزب الإصلاح الذي يصفه بـ(الطاغوت) «الإشادة بالوحدة مع الشيوعيين»[٦٧]! وما ذلك إلا لما انطبع في ذهنه من حقبة حكم الحزب الاشتراكي. ولولا ما سبق من تأكيده من أن الجنوب مسلم لحدث لبس من وراء تصريح كهذا تجاه الشعب في الجنوب.

---

(٦٢) انظر: على سبيل المثال: الوادعي: السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة، والمخرج من الفتنة (١٩٨٣)، ص ٩.

(٦٣) انظر: الخوخي، إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال، ص ١٨٧.

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٦٥) انظر: الوادعي، السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة، ص ٣٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٧) الخوخي، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

ز ـ العنف المادي والعمل المسلّح

يذهب الشيخ الوادعي إلى أن العمل المسلّح باب كبير من أبوب الفتنة، ويصرّح بخلافه مع أسامة بن لادن، الذي يبخل بعشرين ألف ريال (سعودي) لبناء مسجد، لكنه يدفع مائة ألف أو أكثر لمن سيشتري مدفعاً أو رشاشاً، وقد بيّن علماء السلفية في المملكة أن الدين لايؤخذ من أمثال بن لادن، مع تأكيده على أن الأمة بحاجة إلى تربية وعلماء سلفيين، لا إلى تفجيرات يذهب فيها بعض الأمريكيين، ثم يروع شعب كاملاً(٦٨).

النتائج

بعد كل ما تقدّم يخلص الباحث إلى النتائج التالية:

يعدّ الشيخ الراحل مقبل بن هادي الوادعي مؤسس الحركة السلفية المعاصرة في اليمن إثر عودته من العربية السعودية مطلع القرن الخامس عشر الهجري، نهاية الثمانينيات الميلادية من القرن الماضي بخلفية معرفية (سلفية) جديدة، غير تلك التي ذهب بها أول مرّة.

رغم أن السلفية بعامة وفي اليمن بخاصة منبثقة عن الفكر السني العام إلا أنها غدت ذات قسمات خاصة، وأصول مدرسية متميّزة، اختلفت بذلك عن سمات المكونين المذهبين الرئيسين في اليمن وهما: الزيدية والشافعية.

تتلخص الأفكار العقدية السلفية اليمنية في مرحلة التأسيس بخاصة في استدعاء مباحث العقيدة (التاريخية)، المتمثلة في نزاع الفرق الإسلامية، والانشغال بمباحث التوحيد (الكلامية)، وأقسامه التقليدية: الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، ومقاومة مظاهر الشرك التقليدية، مع إهمال شرك الحاكمية (أو ما يسمّى شرك القصور).

يمكن إيجاز عوامل الانقسام في خطاب السلفية التقليدية في عهد المؤسس الوادعي في:

---

(٦٨) السياغي، المجروحون عند الإمام الوادعي، ص ١٧٣ ـ ١٨٣.

أ ـ تفاعل كبار طلبته وأنصاره الذين عادوا إلى محافظاتهم أو عاشوا في حواضر المدن مع محيطهم البيئي الجديد ومشكلاته.

ب ـ الذهنية الحادة لدى الوادعي تجاه كل من اختلف مع منهجه.

ج ـ أموال الدعم الخيري وملابساتها.

د ـ اشتغال الشيخ ومدرسته بمسألة الجرح والتعديل لرجال العصر: علماء ودعاة ومفكرين ومثقفين، وتصنيفهم وفق معيار مدرسته (الخاصة).

انعكست تلك الأفكار النظرية المشار إليها في جملة من المواقف العملية مثل:

التحالف: حيث تحالف الشيخ الوادعي ومعه مدرسته الخاصة من بعده (الحجوري والمأربي) مع حليف داخلي: النظام السياسي السابق: علي عبد الله صالح ونظامه السياسي، وآخر خارجي: الشيخ ربيع بن هادي المدخلي ومَن وراءه.

الثورة: الرفض المطلق لمبدأ الثورات، أكانت عنيفة مسلّحة أم سلمية مدنية، وكذلك كل ما يتصل بها مثل المسيرات والتظاهرات والاعتصامات.

الديمقراطية ولوازمها: الرفض المطلق لمضمونها وشكلها، وكذا كل لوازمها من انتخابات على أي مستوى، وتعددية سياسية وحزبية.

ـ التجمع اليمني للإصلاح (الآخر القريب): اتهام له بالطاغوتية والإفلاس والتآمر على الحكومات، وقيادة الثورات والانقلابات (الخروج على الحكام).

الحزب الاشتراكي اليمني (الآخر البعيد)، لم يكن يرد على لسان المؤسس الوادعي إلا مقروناً بوصف (الشيوعي)، ولم يختلف الموقف منه حتى بعد تحقيق الوحدة اليمنية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، رغم محاولة الحزب تقديم بعض المراجعات نسبياً.

العنف المادي والعمل المسلّح: الرفض المطلق له ولكل أساليبه.

المراجع

أبو همام محمّد بن علي الصومعي، ترجمة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي (تقديم أبو عبد الرحمن يحيى الحجوري)، **موقع ملتقى أهل الحديث:**

<http://ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=186059>,

(دخول في ٢٠/٩/٢٠١٣م).

أم سلمة السلفية. **الرحلة الأخيرة لإمام الجزيرة**. صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الجمحي، سعيد عبيد. **القاعدة في اليمن**. صنعاء: مكتبة الحضارة، ٢٠٠٨.

الخوخي، أبو عبد الله سليم بن عبد الله. **إعلام الأجيال بكلام الوادعي في الفرق والكتب والرجال**. قدّم له يحيى بن علي الحجوري [وآخرون] من رموز السلفية التقليدية في اليمن، صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

الدغشي، أحمد محمد. «المعاهد العلمية في اليمن: نشأة وواقعاً ومستقبلاً. **مجلة شؤون العصر** (المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية): العدد ١٢، رجب ـ رمضان ١٤٢٤هـ/تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣م.

السياغي، أبو أسامة عادل بن محمّد. **المجروحون عند الإمام الوادعي**. قراءة وتقديم أبو عبد الرحمن يحيى بن علي الحجوري. القاهرة: دار الكتاب والسنة، [د. ت.].

المأربي، أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل. حوار مع صحيفة **الناس**. أجرى الحوار فايز المخرفي، العدد ٤٥٦ (٢٧/٧/١٤٣٠هـ/٢٠/٧/٢٠٠٩م)

المهدي، محمّد. **معالم في الجرح والتعديل عند المحدِّثين**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الوادعي، مقبل بن هادي. **السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة** [د. م.: د. ن.، د. ت.].

ـــــــــ. **المخرج من الفتنة**. [د. م.: د. ن.، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ـــــــــ. **المخرج من الفتنة**. ط ٣. صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. عمائم على بهائم (**شريط كاسيت**)، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

ـــــــــ. **مشاهداتي في السعودية** (ملحق بكتاب: الرحلة الأخيرة لإمام الجزيرة). صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

مدرسة الإحياء السني في اليمن
وعلاقتها بالوهابية وتأثيرها في تيارات النهضة والإصلاح المعاصرة

مجيب عبد الله الحميدي(*)

مدخل

عرف التاريخ الإسلامي تجليات متعددة لدعوات الإحياء السلفي التي طالبت بفتح أبواب الاجتهاد والتحرر من التقليد المذهبي والعودة إلى أدلة الكتاب والسنة الصحيحة، ومحاربة البدع والتزام فهم السلف الصالح للقضايا العقدية. ولعل أشهر أعلام الإحياء السلفي في القرون الثلاثة التالية للقرون الثلاثة الأولى ابن حزم وابن تيمية. ومن أشهر أعلام القرون الأخيرة محمد بن عبد الوهاب والشوكاني. وتتحدد هذه الدراسة موضوعياً وتاريخياً بدراسة المدرسة السلفية اليمنية في القرون الأخيرة وعلاقتها بالوهابية وتأثيراتها في حركة التجديد والإصلاح الحديثة. وبناء على ذلك فقد بلورت هذه الدراسة مشكلتها في السؤال الرئيس الآتي:

ما الدور الإحيائي للمدرسة السلفية العلمية اليمنية في ضوء علاقتها بالوهابية وتأثيراتها في مدارس التجديد والإصلاح في اليمن والعالم الإسلامي؟

وتجيب الدراسة على هذا السؤال من خلال الإجابة على الأسئلة الفرعية الآتية:

(*) باحث في الفكر السياسي الإسلامي من اليمن.

- ما الجذور الأولى لمدرسة الإحياء السنية في اليمن؟

- مَنْ أبرز رموز هذه المدرسة وما أهم أدوارهم التجديدية والإحيائية في المجالين العملي والعلمي؟

- ما علاقة رموز مدرسة الإحياء السني اليمني بالوهابية؟

- ما تأثير السلفية الإحيائية اليمنية في مدارس الإحياء والإصلاح الحديثة في اليمن؟

- ما أبرز جوانب الاتفاق والاختلاف بين مدرسة الإحياء السني اليمنية والمدرسة السلفية الوهابية؟

وتأمل الدراسة أن تقدم إضافة جديدة في التعريف بجهود مدرسة الإحياء العلمي اليمنية وعلاقتها بالسلفية الوهابية وتأثيراتها على حركات الإصلاح الحديثة وتأثيراتها في الواقع اليمني وفي العالم الإسلامي، وتأمل أن تسهم هذه المعرفة في إدراك أهم ركائز النهوض في ثقافتنا الإسلامية التي يمكننا استلهامها في واقعنا المعاصر والبناء عليها لتحقيق المزيد من النهوض الحضاري والثقافي.

نسأل الله التوفيق ونستعيذ به من الزلل ونسأله أن يهدينا إلى سواء السبيل.

المبحث الأول: الجذور الأولى لمدرسة الإحياء السني في اليمن

من خلال تتبع الباحث للينابيع الأولى ذات التأثير العميق في حركة الإحياء السني اليمنية في القرون الأخيرة يجد أن القرن التاسع الهجري يشكل القاعدة الأساسية لحركة الاجتهاد والتجديد السنية، ورائد هذه المرحلة محمد بن إبراهيم الوزير، المولود في مطلع الربع الأخير من القرن الثامن الهجري ٧٧٥ ـ ٨٤٠ هـ وكان مولد هذا العلَم إيذاناً بولادة تيار علمي وفكري يعلن الثورة على التقليد المذهبي، ويؤسس لمدرسة اجتهادية تجديدية خرجت من رحم المدرسة الزيدية واقتربت كثيراً من منهج أهل السنة والجماعة ووصل هذا التقارب إلى ذروته في عصر الشوكاني. ومن يطلع على ترجمة الشوكاني للعلامة محمد بن إبراهيم الوزير تتأكد لديه محورية

ابن الوزير في حركة التجديد اليمنية ومدى تأثيره على من بعده، يقول الشوكاني: «فصاحب الترجمة ممن يقصر القلم عن التعريف بحاله، وكيف يمكن شرح حال من يزاحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم، ويضايق أئمة الأشعرية والمعتزلة في مقالاتهم، ويتكلم في الحديث بكلام أئمته المعتبرين مع إحاطته بحفظ غالب المتون ومعرفة رجال الأسانيد شخصاً وحالاً وزماناً ومكاناً، وتبحره في جميع العلوم العقلية والنقلية على حد يقصر عنه الوصف»[1] ويضيف الشوكاني: «وكلامه لا يشبه كلام أهل عصره ولا كلام من بعده بل هو من نمط كلام ابن حزم وابن تيمية[2]» يلفت الشوكاني أنظارنا إلى كتاب ابن الوزير الشهير **العواصم والقواصم**، ويرى الشوكاني أن العلامة ابن الوزير لو كان في غير اليمن لكان له شأن كبير مؤكداً أن من أسرار عدم الاحتفاء الكبير به التصور السائد عن الديار الزيدية والاعتقاد أنها خالية من علماء الكتاب والسنة المحاربين للتقليد ومحاربة البدع والسير على نمط السلف الصالح في الاعتماد على الدليل، ويؤكد الشوكاني أن الديار اليمنية تميزت في الأزمنة الأخيرة بظهور عدد كبير من العلماء الملتزمين بالكتاب والسنة والمحاربين للتقليد ويؤكد أن هذه الظاهرة كانت مقتصرة على اليمن ولم تظهر في الديار المصرية والشامية إلا في حالات نادرة كظهور ابن تيمية وأمثاله[3].

ولأن ابن الوزير كان رائد مدرسة التجديد والتحرر من التقيد بالمذهب الزيدي فلم تكن معاركه الفكرية مع أقرانه كحال بقية رموز المدرسة، بل مع مشايخه، وواجه الكثير من الاضطهاد من أسرته الهاشمية بسبب اتباعه للسنة وتحرره من العنصرية ودعوته للاجتهاد وقد عبر الوزير عن معاناته بسبب تعلقه بالسنة في قصيدة طويلة يقول فيها:

وتركت فيها ـ أي السنة ـ جيرتي وعشيرتي
ومحل أترابي وموضع مولدي

---

(١) محمد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع** (القاهرة: مطبعة السعادة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٣ ـ ٨٤.

فـلأشـكـون عـلـيـه شـكـوى مـوجـع
مـتـظـلـم مـتـجـرم مُـشْـتـنْـجـد

مـمـا لـقـيـت مـن الـمـتـاعـب والأذى
في حبه - أي حب الرسول - من ظالميَّ وحُسَّدي[٤]

وقد أشار ابن حجر العسقلاني إلى مخالفة ابن الوزير لأسرته في التزامه بالسنة ووصفه بأنّه «مقبل على الاشتغال بالحديث، شديدُ الميل إلى السنّة بخلاف أهل بيته»[٥]. ويصنفه علماء الشيعة الجعفرية في صفوف المرتدين عن التشيع إلى السلفية؛ فهذا آية الله السبحاني يترجم له تحت عنوان «زيدي تسنن» وقال: «أظنّ أنّ الوزير تأثر بالتيار السلفيّ الذي أثاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم قريباً من عصره وبلغ إلى أرض الحجاز واليمن»[٦] واعترف السبحاني للوزير بالتوقد الذهني والنبوغ المعرفي فقال: «إنّ ابن الوزير مع ذكائه وتوقّده تأثر بموجة الفكر السلفي، وابتدع من حيث لا يشعر، فزعم أنّ السلفية مذهب»[٧].

مرحلة ابن الجلال والمقبلي

ورغم ما واجهه ابن الوزير من معارك مع جبهة التقليد والتعصب ومحاولات لمحاصرة فكره وتحجيم تأثيره، فقد شقت صرخة «**إيثار الحق على الخلق**» طريقها إلى الأجيال التالية وتبلور رجع الصدى الإيجابي في مؤلفات العلامة الحسن بن أحمد الجلال ت١٠٨٤هـ المشهور بالزهد ومحاربة ظلم الأئمة واتباع الكتاب والسنة والتحرر من التقليد وكان له معارك علمية مع المقلدين والمتعصبين[٨] وهكذا سار الجلال على نهج ابن الوزير

---

(٤) شعيب الأرناؤوط، **العواصم والقواصم**، تقديم إسماعيل الأكوع، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج١، ص ٣٣.

(٥) الشوكاني، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٦) آية الله الشيخ جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، ط ٦، ج ٧، ص ٤٣٤، الكتاب منشور على موقعه الإلكتروني في الرابط الآتي: <http://imamsadeq.com/ar/index/library>.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٨) محمد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع** (بيروت؛ دمشق: ابن كثير، ٢٠٠٦)، ج١، ص ٢٢٧.

في التحرر من التقليد والاجتهاد. وبعد انتقاله إلى رحمة الله استلم راية التجديد ومواجهة التعصب والدفاع عن التوحيد علم جديد تجددت فيه صرخة «**إيثار الحق على الخلق**» وتبلورت في كتابه «**العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**» إنه العلامة صالح بن مهدي المقبلي. ت ١١٠٨هـ وقد خصص كتاب «**العلم الشامخ**» للرد على الصوفية وعلماء الكلام[٩] ووصل هذا الكتاب الى عالم مكة حينها محمد بن عبد الرسول المدني، وكتب اعتراضات على ما جاء فيه، فرد عليه المقبلي بمؤلف أخر سماه: **الأرواح النوافخ في آثار إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، يقول الشوكاني «فكان ذلك سبب الإنكار عليه من علماء مكة ونسبوه إلى الزندقة بسبب عدم التقليد والاعتراض على أسلافهم، ثم رفعوا الأمر الى سلطان الروم فأرسل بعض علماء حضرته لاختباره فلم ير منه إلا الجميل، وسلك مسلكه»[١٠] وعبارة الشوكاني الأخيرة «سلك مسلكه» تكشف عن أول تأثير خارجي للمدرسة اليمنية لمحاربة التقليد وإن كان يصعب التأكد من هذه المعلومة، وسنشير لاحقاً إلى دليل أوضح على تأثير المقبلي خارج اليمن. والمتأخرون من علماء السلفية يضيقون ذرعاً من تحررية المقبلي ويؤكدون عدم اقتصار نقده على رموز التشيع والصوفية والاعتزال فقد شمل في نقده بعض رموز مدرسة أهل السنة ولهذا يقول المحدث مقبل بن هادي الوادعي ت. ٢٠٠٢م: «المقبلي صاحب **العلم الشامخ** القائل: العلم يا صاحبي ما قال خالقنا والمصطفى واطرح ما شئت من كتب، هو وسط بين أهل السنة وأهل الشيعة والمعتزلة، ما ترك أحداً إلا هاجمه حتى أهل السنة»[١١].

ولهذا شكك بعض علماء أهل السنة في سنيته فقال المعلمي مفنداً استدلال محمود أبو رية بأقوال المقبلي: «والمقبلي نشأ في بيئة اعتزالية المعتقد، هادوية الفقه، شيعية تشيعاً مختلفاً، يغلظ في أناس ويخف في آخرين، فحاول التحرر فنجح تقريباً في الفقه، وقارب التوسط في التشيع. أما الاعتزال فلم يكد يتخلص إلا من تكفير أهل السنة مطلق»[١٢].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(١١) <http://www.muqbel.net/files.php> file_id = 6&item_index = 2>.

(١٢) عبد الرحمن المعلمي، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والتضليل والمجازفة** (بيروت: المكتبة السلفية [د. ت.])، ص ٢٧٩.

ودافع الشوكاني عن سنية المقبلي بالمعنى الواسع للسلفية والتسنن في التحرر من التقليد واتباع الدليل من الكتاب والسنة مبررا وقوعه في بعض الأخطاء التي لا يسلم منها أحد[١٣] وأغضب هذا الدفاع صاحب كتاب «**أعلام المؤلفين الزيدية**» فتعقب ترجمة الشوكاني للمقبلي وإشادته باتباع المقبلي للأدلة وقال: «قلت: وقول الشوكاني والتصميم على ما تقتضيه الأدلة، وعدم الالتفات إلى التقليد، يفيد غير المطلع أن مخالفته للزيدية هي عن اتباع الدليل، وليس عن التأثر بأهل السنة»[١٤].

ولعل خلاصة القول في المقبلي ما ذهب إليه ابن الأمير الصنعاني في تحليل يبدو أقرب إلى الدقة في الفصل في دعوى سنية المقبلي أو اعتزاليته وزيديته، يقول الصنعاني: «ولا ريب أنه قرأ علم الاعتزال على شيخه أول مرة حتى قرت قواعده في قلب خال فتمكنت، ثم هداه الله إلى النظر، لكنه بقي على شريف ذهنه من ذلك غبار ودخان يطفو على ذهنه في بعض الأحيان، وإلا فهو أحسن الناظرين إنصافاً وأقلهم اعتسافاً»[١٥].

ومن المفارقات أن علاقة ابن الصنعاني الوثيقة بالتصور العقدي السني التي خولته تقييم المقبلي بناء على معايير أهل السنة العقدية لم تتح لابن الأمير نفسه التحرر من النظرية السياسية الزيدية في الغلو في أهل البيت والتباهي بالانتماء العرقي، ومقابل ذلك يلمس المتأمل تماهي المقبلي شبه الكامل مع التصور السني في عدم التفريق بين الصحابة والقرابة، وتعرضه لسهام النقد من غلاة جميع المذاهب الفقهية والعقدية، وقد تصدى المقبلي للدفاع عن هذا التصور بعلمه وأدبه وكتب قصائد شعرية يهاجم فيها غلاة التعصب منها قصيدة يقول في مطلعها:

قبح الإله مفرقاً　　　بين القرابة والصحابة

فرد عليه أحد جارودية الزيدية بقوله:

---

(١٣) الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع**، ص ٣٢٩.

(١٤) عبد السلام عباس الوجيه، **أعلام المؤلفين الزيدية** (مؤسسة زيد بن علي، نسخة إلكترونية).

(١٥) محمد بن الأمير الصنعاني، **ذيل الأبحاث المسددة وحل عباراتها المعقدة**:
<http://majles.alukah.net/t4057>.

أطـــرق كـــرا يـــا مـــقـــبـــلـــي   فـــلأنـــت أحـــقـــر مـــن ذبـــابـــة

واتهموه بالنصب ومعاداة أهل البيت[١٦].

والمقارنة هنا بين الصنعاني والمقبلي لا تتعسف ظروف الصنعاني الخاصة في صراعه مع خصومه التي جعلته ينطلق من المفاهيم العنصرية ليرد عليها ويقطع حجة العنصريين كما يؤكد ذلك الأستاذ محمد عبد الله زبارة[١٧].

تأثير المقبلي خارج اليمن

في دراسته المعنونة بـ«المقبلي مفكر إسلامي لم يستوعبه عصره» لخص الدكتور عبد العزيز المقالح دراسة المؤرخ الروسي البروفيسور- أي. يو. كراجوفسكي - حول تأثير المقبلي في داغستان على بعض المسلمين وانتسابهم إلى مذهب المقبلي الذي يطلقون عليه - الشيخ صالح اليمني[١٨].

وكان الشوكاني قد أشار في ترجمته للمقبلي إلى وصول أحد علماء داغستان إلى صنعاء بعد وفاة المقبلي وأنه التقى به شخصياً وسأله عن سر زيارته لصنعاء فأخبره أن علماء داغستان متحمسون كثيراً لكتاب المقبلي «**حاشية المنار في شرح البحر الزخار**» وأنه قرأ الكتاب فجاء إلى صنعاء ليبحث عن كتاب البحر[١٩].

ويتضح من خلال الدراسة أن أبناء داغستان تعرفوا على المقبلي في مكة بعد أن استقر فيها آخر أيامه وتوفي فيها.

ونخلص في هذا المبحث إلى أن جميع هذه الإرهاصات العلمية التي رفعت راية الدعوة إلى التحرر من التقليد شكلت المرحلة التأسيسية للمدرسة السلفية العلمية اليمنية والتي شهدت ازدهاراً كبيراً في العصور اللاحقة بالتزامن مع ظهور الدعوة الوهابية.

---

(١٦) الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع**، ص ٣٣١.

(١٧) محمد عبد الله زبارة، **محمد بن إسماعيل الأمير: رائد مدرسة الإنصاف في اليمن** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ٣٩.

(١٨) عبد العزيز المقالح، «المقبلي مفكر إسلامي لم يستوعبه عصره،» **مجلة الإكليل**، العددان ٢ - ٣ (١٩٨١)، ص ٨١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٧.

عصر ابن الأمير الصنعاني وبداية علاقة مدرسة الإحياء السني اليمنية بالوهابية

وتتويجاً لجهود الوزير والجلال والمقبلي ظهر محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني ت. ١١٨٢هـ في القرن الثاني عشر الهجري وكان أول من عاصر ظهور دعوة محمد بن عبد الوهاب، وقبل أن يتعرف على الدعوة الوهابية سافر الصنعاني مطلع شبابه إلى مكة المكرمة لدراسة السنة النبوية ١١٢٢هـ فدرس على يد عبد الرحمن الخطيب بن أبي الغيث خطيب الحرم النبوي الشريف أوائل **الصحيحين** وغيرهما، وتتلمذ على يد طاهر بن إبراهيم حسن الكردي المدني وعاد لتدريس السنة النبوية في صنعاء، فواجه ابن الأمير صنوف المضايقات والكثير من المحن التي وصلت إلى محاولة قتله أكثر من مرة على أيدي غلاة الزيدية. وتعرض للسجن في عهد الإمامين الزيديين المهدي والمنصور وقد شرح ابن الأمير بعض المحن التي تعرض لها ومحاولة قتله بسبب دفاعه عن السنة ومحاربته للقبورية والكهانة في بيئة زيدية متعصبة في قصيدته الشهيرة «شكراً لربي» وفيها:

جاء العدا وتجمعوا ... لأذيتي بغياً وحسدا

وأرادوا الأمر العظيم ... جهالة منهم وحقدا

سفك الدم المعصوم ... بالإيمان عدواناً وعمدا

يا أيها الإخوان إني لم ... أجئ إمراً وإدًّا

وفيها يقول شارحاً بعض ملامح دعوته:

ونهيت عن بدع القبور ... عَنْ نِدًا من حلَّ لحدا

وعن النجوم وأن فيها ... عندهم نحساً وسعدا

وعلى المنابر والكراسي ... لم أدع للنصح جهدا

أمْلِي الكتاب وسنة ... المختار تفصيلاً وسردا

ويشرح في القصيدة دوره في نشر السنة:

كان الحديث بأرضكم ... مستغرباً والله جدا

حتى نشرت فنونه ... وجلوت منه ما تصدى

ولـــــدرســـــه ولأخـــــذه مـــن بـــعـــدنـــا كـــل تـــصـــدى
بـــالله قـــل لـــي يـــا عـــذولـــي عـــلامَ تـــعـــذلـــنـــي مـــجـــدا[٢٠]

وتنادى بعض المتعصبين للتحريض على قتله بتهمة تهديمه للمذهب الزيدي بتدريسه لصحيحي البخاري ومسلم. ودافع ابن الأمير عن موقفه قائلاً:

ليت شعري هل في الوجود إمام عـالـم مثل مسلم والبخاري[٢١]

وأوضح الصنعاني في قصيدة أخرى أسباب سجنه مؤكداً أنه لم يسجن لأسباب سياسية وإنما بدعوى مخالفته المذهب ودعوته إلى الاجتهاد فقال:

وما حبسوني أنني جئت منكراً ولا أنني نافست في الحكم والكرسي
ولكنني أحييت شرعة أحمد وأبرزتها شمساً على العرب والفرسِ[٢٢]

وبعد إخفاق أساليب التهديد والوعيد في ثنيه عن دعوته لجأ بعض أئمة الزيدية إلى أساليب الترغيب، فعرضوا عليه تولي عدد من المناصب التي رفضها متمسكاً بتفرغه لنشر العلم والاحتساب الدعوي. وقد أثرى ابن الأمير المكتبة الفقهية بمصنفات عدة انتشرت في أصقاع الأرض ولعل أشهرها كتاب «**سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام**» وكتاب «**الروضة الندية في شرح التحفة العلوية**» ورسالة «**تطهير الاعتقاد من أدران الألحاد**».

علاقة الصنعاني بالوهابية

في عام ١١٦٠هـ وصلت أخبار الدعوة الوهابية إلى صنعاء، وتتبع الصنعاني مضمون هذه الدعوة من خلال الرسائل والمسافرين، فاستبشر الصنعاني خيراً بهذه الدعوة التي وافقت معتقداته في محاربة البدع والخرافات والشركيات والدعوة إلى إحياء منهجية الاتباع للكتاب والسنة وتحدث

---

(٢٠) محمد بن الأمير الصنعاني، **ديوان الأمير الصنعاني** (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٤)، ص ٩٣ _ ٩٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢٢) محمد بن الأمير الصنعاني، **إرشاد ذوي الألباب**، تحقيق عبد الكريم جدبان، ص ٢٣، من إعداد الموقع التالي: <http://www.al-majalis.com>.

الصنعاني عن لحظة وصول أخبار الدعوة الوهابية قائلاً: «ما زالت تبلغنا الأخبار من سنة ١١٦٠هـ بأنه ظهر رجل في نجد يدعو إلى اتباع السنة النبوية، وينهى عن الابتداع، والتزام المذاهب، والاعتقادات في الأولياء وفي العُبَّاد من الأحياء والأموات، وينهى عما نهى عنه رسول الله (ﷺ) من العمارة على القبور والقباب، وبالجملة إنه ينهى عن كل بدعة، ويأمر باتباع السنة، وأنه هدم مشاهد وقباباً كانت على قبور من يعظمونهم، وصار يأمر بكل معروف وينهى عن كل منكر، فأحببت ما ذكر عنه، وتوسمت منه كل خير فكتبت إليه هذه الأبيات وأرسلتها إلى مكة وأشار إلى قصيدته الشهيرة في مدح ابن عبد الوهاب ومطلعها:

سلام على نجد ومَن حلَّ في نجدِ وإن كان تسليمي عن البعد لا يُجدي(٢٣)

ولا يتسع المقام هنا لإيراد القصيدة التي فصلت جوانب الاتفاق بين الصنعاني وابن عبد الوهاب وما يتضح من خلال القصيدة أن الصنعاني كان يشعر بالغربة والحصار الشديد من المتعصبين وسدنة التقليد، فاستبشر بظهور دعوة ابن عبد الوهاب، فأراد من خلال القصيدة توسيع دائرة التعاون والتنسيق لنشر الدعوة ومواجهة خصومها، وحرص الصنعاني على إيصال رسالته إلى ابن عبد الوهاب وظل يتتبع أخبار وصولها إليه حتى جاءه من يخبره بوصول القصيدة، وانتظر رجع الصدى فلم يصله أي رد، في الوقت الذي انهالت عليه الردود الغاضبة من العراق ومكة وصنعاء وبلدان مختلفة، ويصف الصنعاني انتشار القصيدة وغزارة الردود الغاضبة بقوله: «قد طارت ـ أي القصيدة ـ كل مطار، وبلغت غالب الأقطار، وأتتنا فيها جوابات من مكة المشرفة، ومن البصرة، ومن غيرهما، إلا أنها جوابات خالية عن الإنصاف، وبعضها كلام من غير معرفة لما أردناه، فجوابٌ وفد من بندر المخا، كله خصام، وذم لقائل النظام، وبيننا وبين الجميع يوم يقوم الناس لرب العالمين، وينتصف للمظلومين من الظالمين»(٢٤).

ومن الردود المشهورة على قصيدة ثناء الصنعاني على ابن عبد الوهاب قصيدة السهروردي ولعلها أشدها قسوة على الصنعاني ومطلعها:

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

قواضب أهل الحق مرهفة الحدِّ   لضرب رقاب الخارجين عن الحد
وأسهم فضل يصرع الجهل وقعها   ويقطع عرق النصب من كل مرتد[٢٥]

وجاء فيها:

ومن قلَّد الهاديَ أصبح شارباً   من الكوثر الفيَّاض في جنة الخلد
ومن قلَّد النجدي ظلَّ مغاضباً   إلهي وفيه القول للبغض بالحد
ومثلك والنجدي لا في بقاكما   صلاح ولا إبقاكما في الدُّنا يجدي
ولا أنتما أرباب علم وحجة   ولا دربة في نقل علم ولا وجد
فلا زلتما في ليل غيٍ وفي عمًى   تُحاربُكما الأيام بالعكس والطرد

ومِمن هاجم الصنعاني معارضاً قصيدته: ابن غلبون الليبي، ومصطفى المصري البولاقي، والطباطبائي البصري، وناصر المحبشي اليمني[٢٦] ومع كل المضايقات والردود المتشنجة التي تعرض لها الصنعاني والتي لم تتوقف عند حدود السب والتجريح والتكفير والتشهير لم تصله أي كلمة ثناء أو جواب من محمد بن عبد الوهاب أو حتى أحد أصحابه المشهورين كما أشار إلى ذلك ابن الأمير الصنعاني[٢٧] فأثار عدم وصول جواب ابن عبد الوهاب على القصيدة بعض الشكوك لدى الصنعاني جعلته يواصل التحري حول حقيقة دعوة ابن عبد الوهاب في ظل حملات التشويه الكبيرة يقول الصنعاني: «ولما وصلت الأبيات إلى نجد من طريق مكة ولم يصل لها جواب، ووصل رجل من أصحاب ابن عبد الوهاب، يقال له الشيخ عبد الرحمن، وأخبر بوصول الأبيات وأنها بعثته على الخروج إلى عند قائلها، وهو رجل عامي، إلا أنه كثير العبادة، والحث على الزهادة، ولم يزل يذهب أيام الحج للحج ثم يعود بعد ذهابه إلى أهله إلى صنعاء، ولم نستفد منه لعاميته حقيقةَ ابن عبد الوهاب»[٢٨].

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٢٧) الصنعاني، **ديوان الأمير الصنعاني**، ص ١٣٥.
(٢٨) الصنعاني، **إرشاد ذوي الألباب**، ص ٥٩.

التأثير السلبي لتجاهل ابن عبد الوهاب لرسالة الصنعاني

هل كان لتجاهل ابن عبد الوهاب لرسالة ابن الأمير الصنعاني دورٌ في تصديق ابن الأمير روايات بعض خصوم ابن عبد الوهاب؟ يكتسب هذا السؤال أهمية بالغة من وجهة نظر كاتب هذه الدراسة، لمعرفة ملابسات ما يشاع عن تراجع الصنعاني عن قصيدة مدح ابن عبد الوهاب وكتابته لقصيدة أخرى يوضح بعض جوانب الخلاف بين دعوته ودعوة محمد بن عبد الوهاب، ويتراجع فيها من مطلق الثناء السابق، ولسنا هنا في سياق اتهام الصنعاني بشخصنة الخلاف، فضلاً عن كون الإشارة إلى احتمال تأثير هذا التجاهل في التهيئة النفسية لسماع وجهات نظر خصوم ابن عبد الوهاب لا يعد قدحاً في ابن الأمير، فهي محاولة لدراسة التحول وفقاً لما يعرض للبشر من مؤثرات لا يكاد يسلم منها أحد، والقراءة العميقة لمقدمة كتاب ابن الأمير في نقد الوهابية تكشف تألم ابن الأمير من عدم اكتراث ابن عبد الوهاب بالقصيدة والتي تعرض بسببها إلى هجوم واسع النطاق من علماء المذاهب في العراق والحجاز واليمن ومصر وليبيا، كما تكشف المقدمة أن ابن الأمير لم يندفع لسماع أقوال الخصوم لمجرد النكاية في تجاهل ابن عبد الوهاب فقد كان حريصاً على التدقيق في أقوال الخصوم والبحث عن أدلة لإثبات بعض الدعاوى ولا يضر الصنعاني إذا قلنا هنا: إن الإنسان رغم حرصه على الإنصاف فإن قدراً من التحيز يوجه مشاعره الداخلية وفقاً لنظرية:

وعين الرضا عن كل عيب كليلةٌ ولكن عين السخط تبدي المساويا

كما لا يعني ما سبق الحكم بخطأ أو صواب ما تضمنه نقد الصنعاني لابن عبد الوهاب. وعلى كل حال فقد أتاح هذا التجاهل لهواجس الصنعاني أن تتطور وتدعوه لإعادة التفكير فيما وصلته من أخبار ابن عبد الوهاب من خصومه ورفض سابقاً التعامل معها حتى أكد له أحد طلاب ابن عبد الوهاب السابقين والذي زار صنعاء لنسخ بعض كتب ابن تيمية وابن القيم[(٢٩)] صحة بعض الروايات حول التوسع في سفك الدماء والتوسع في التكفير، وحمل إليه بعض الرسائل فاستشعر ابن الأمير الصنعاني ضرورة التنبيه إلى هذه الأخطاء في قصيدة جديدة يقول في مطلعها:

---

(٢٩) الصنعاني، ديوان الأمير الصنعاني، ص ١٣٥.

رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي[٣٠]

فلماذا إذاً تجاهل محمد ابن عبد الوهاب الرد على رسالة الصنعاني؟ وللإجابة على هذا السؤال نحتاج إلى طرح أسئلة أخرى منها: هل وصلت القصيدة إلى ابن عبد الوهاب؟ وهل يحتمل أن يكون قد أرسل رداً ولكنه لم يصل؟ لم يعثر الباحث في كتابات ابن عبد الوهاب أو كتابات المقربين منه ما يشير إلى اطلاع ابن عبد الوهاب على القصيدة. وتأكيد الصنعاني على وصولها إليه يعتمد على شهادة شاهدين، يتضح من خلال الرسالة أنهما من خصوم ابن عبد الوهاب. إن طرح سؤال كهذا لا يعني عدم ترجيحي لوصول القصيدة إليه فوصولها إلى أكثر من بلد من القرائن التي تؤكد وصولها إليه، ولكن ذلك لا يمنع من طرح السؤال حتى يتأكد اطلاع ابن عبد الوهاب عليها من كتاباته أو شهادة المقربين منه.

وسؤال آخر يجب طرحه في هذا السياق على افتراض صحة وصول القصيدة إليه وقراءته لها: هل كان ابن عبد الوهاب يكتب الشعر؟ وأهمية هذا السؤال ترجع إلى طبيعة طلب ابن الأمير الرد على رسالته والذي جاء في قالب بيت شعري في آخر القصيدة:

فأحسن قراها بالقراءة ناظماً جواباً فقد أضحت لديك من الوفد

وحسب اطلاع الباحث لا يوجد في كتابات ابن عبد الوهاب وما كتب حوله ما يشير إلى كتابته للشعر، وربما كان من المفترض أن يلحق الصنعاني بالقصيدة رسالة نثرية يحدد فيها طبيعة الجواب الذي يريده.

والسؤال الأخير: هل كان ابن عبد الوهاب يعرف منزلة ابن الأمير الصنعاني العلمية ويقدر أهمية البيئة المحيطة بالصنعاني؟ لا شك أنهما تعاصرا في مرحلة زمنية واحدة، ولكن ابتعاد المنازل قبل عصر ثورة الاتصالات والفضاء المفتوح يجعل هذا السؤال وجيهاً. ورغم شهرة ابن الأمير الصنعاني العلمية فلم تكن مؤلفاته قد طبعت وانتشرت كما حدث بعد وفاته. ومما يمنح هذا السؤال بعض الوجاهة أن ابن عبد الوهاب كان

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

منهمكاً في العمل الدعوي ولم ينشغل كثيرا في دراسة الفقه المذهبي خارج إطار المذهب الحنبلي وما ترجحه الدراسات الأخيرة أن رحلات ابن عبد الوهاب لم تتجاوز الحجاز ونجد والبصرة[٣١] وتبقى الإشارة إلى احتمال توقع ابن عبد الوهاب أن السيطرة السياسية الزيدية على صنعاء ستجعل تواصله مع علماء السنة في اليمن مبرراً لتعرضهم للمزيد من الاضطهاد في محيط معزول.

واحتمال أخير يتعلق بحرص ابن عبد الوهاب على التهرب من الارتباط بأي مرجعية علمية فوقية قد تقيد أو تشوش على نشاطه الدعوي والسياسي والقتالي، فالبدايات الأولى في حركةِ أي دعوة تحتاج فقط إلى شعارات وموجهات أساسية بسيطة وبعيدة عن التعقيدات الفقهية التي تعرقل مرونة الحركة وسرعة تفاعلها مع تطورات واقعها الخاص، ومن هنا نشأ الإشكال حول كيفية تطور الدعوة الوهابية إلى الكفاح المسلح والفتاوى التي ربما كانت مستعجلة في تبرير هذا الكفاح أو في حالة اضطرار على اختلاف الروايات.

وتبقى الإشارة في هذا السياق إلى تشكيك البعض بحقيقة تراجع ابن الأمير الصنعاني وبنسبة قصيدة التراجع إليه، ونؤكد هنا أن دعاوى التشكيك لم تستند إلى أي أسانيد علمية صحيحة، وقد أثبت الشوكاني قصيدة الصنعاني في التراجع والمسافة الزمنية بين ولادة الأول ووفاة الثاني سبع سنوات فقط.

هل تراجع الصنعاني عن مضمون دعوته السنية؟

مما أشكل على بعض من حاول نفي نسبة قصيدة التراجع لابن الأمير خطأ تقديرهم لفحوى التراجع، فلم يتراجع الصنعاني عن مضمون الدعوة الوهابية إلى محاربة الخرافات والشرك والكهانة والتقليد ولكنه اختلف مع ابن عبد الوهاب في بعض التطبيقات وأهمها المبالغة في تكفير أهل التأويل واستباحة دماء المتأولين. ولهذا أكد مؤرخو علماء الشيعة الجعفرية أن تراجع

(٣١) آمنة محمد نصير، **الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٩ ـ ٣٢.

الصنعاني هو تراجع شكلي لا حقيقي ولا يستلزم نفي وهابية ابن الأمير حسب تعبير آية الله السبحاني[٣٢]. وفي قصيدة التراجع الجديدة ما يتضمن التمسك بمضمون ما جاء في قصيدته الأولى وفيها محاكمة لما وصله عن ابن عبد الوهاب بناء على منهجية أعلام أهل السنة ومنهم أحمد بن حنبل وابن القيم كقوله:

وقد أنكر الإجماع أحمد قائلاً لمن يدعيه قد كذبتَ بلا جحدِ

روى ذلك ابن القيم الأوحد الذي أتى بنفيس العلم في كل ما يبدي

وأكد في الرسالة التي حوت القصيدة أن اتباع منهج ابن تيمية وابن القيم لا يستلزم اتباع جميع آرائهما وتقليدها لتناقض ذلك مع جوهر منهجيهما في محاربة التقليد ودعوتهما إلى الاجتهاد واتباع الدليل[٣٣].

وقد أشار أحد الدارسين المعاصرين إلى أن ابن الأمير أراد من خلال القصيدة الثانية تقويم المسار العلمي للتجربة الوهابية بعد تقييمه للمسار النظري قبل أن يتم إفراغ التجربة من محتواها التجديدي من خلال إطلاق تهمة الكفر على المخالفين[٣٤] وثمة احتمال ضعيف لخضوع ابن الأمير لضغوط سياسية أجبرته على التراجع، ومما يضعف هذا الاحتمال ما يتضح من خلال سيرة ابن الأمير من قوة شخصيته وجراءته في النقد السياسي، وما نخلص إليه هنا هو ترجيح احتمال التأثر النفسي لتجاهل ابن عبد الوهاب للرد على الرسالة في تهيئة الصنعاني النفسية لسماع أقوال الخصوم، فضلاً عن كون ابن عبد الوهاب غير معصوم من الخطأ والدراسات التاريخية تؤكد وجود مبالغات في استباحة دماء المخالفين مع التأكيد على وجود غموض ما مرتبط في بداية تحول دعوة ابن عبد الوهاب إلى الصراع المسلح يحتاج إلى دراسات خاصة لتوضيح اللبس حول بعض التطبيقات التي تستغلها اليوم بعض جماعات العنف.

---

(٣٢) السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ٧، ص ٤٤١.

(٣٣) الصنعاني، ديوان الأمير الصنعاني، ص ١٣٥.

(٣٤) عبد العزيز المسعودي، الشوكانية الوهابية: تيار مستجد في الفكر العربي الحديث (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦)، ص ٢٢٢.

عصر الشوكاني

وقبل وفاة ابن الأمير الصنعاني ١١٨١هـ بسبع سنوات ولد الإمام محمد بن علي الشوكاني عام ١١٧٣هـ في بيئة أسرية اشتهرت بالعلم والعمل في القضاء وتفرغ لطلب العلم بنهم معرفي، وسار على نهج الصنعاني في الاجتهاد والتحرر من التقليد واختلف معه في اقترابه من السلطة السياسية وتولي القضاء، ولعل الشوكاني أدرك أن التمكين لدعوته التحررية الإصلاحية لن يجد طريقه إلى عامة الناس في بيئة يستوطنها التعصب المذهبي دون إسناد سياسي وكان متردداً في قبول تولي القضاء مخافة أن يشغله عن العلم، فاستخار الله «واستشار من يثق بهم من أهل العلم فأكدوا عليه ضرورة الموافقة مخافة أن يشغل هذا المنصب من لا يوثق بدينه أو علمه»[٣٥]. وبعد انتقال الإمامة إلى المهدي عبد الله بن أحمد، جمع الشوكاني بين تولي القضاء ومنصب الوزير الأول للإمام وكان له دوره في تعيين كبار موظفي الدولة ويتولى المكاتبات بين الإمام وبين شريف مكة وحكام الهند وسلاطين الدولة العثمانية كما كاتب أنصار الدعوة الوهابية[٣٦] ومع انشغاله بالسياسة فقد تمكن من تصنيف مؤلفات فاقت الحصر وانتشرت في جميع أصقاع الأرض وما تزال تتصدر المكتبة السلفية ويتم تدارسها في معظم الجامعات والمعاهد والمراكز الدينية، وكان يجمع بين السياسة والعلم من خلال تصديه لمعالجة الكثير من المشكلات الواقعية معالجة علمية تأصيلية تجمع بين الخبرة العملية والمعرفة العلمية فصنف الكثير من الرسائل للردود على من استشكل بعض السياسات ونحوها. ولهذا يخلص بعض الباحثين إلى أن عمل الشوكاني في القضاء والسياسة أتاح فرصاً كبيرة لنشر السنة ومحاربة البدع والدعوة للاجتهاد وترك التقليد ومحاربة غلو التعصب المذهبي[٣٧] مع تشكيك كاتب هذه الدراسة بهذه الفرضية كما سنشير إلى ذلك في المبحث الآتي.

---

(٣٥) الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع**، ج١، ص ٤٦٥.

(٣٦) صالح رمضان محمود، **ذكريات الشوكاني** (صنعاء: إصدار وزارة الثقافة في جمهورية اليمن الديمقراطية قبل الوحدة اليمنية، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٦.

(٣٧) حسن ناصر سرار، **الشوكاني وسيد قطب والأبعاد الحضارية** (صنعاء: وزارة الثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٣٦.

ومن أشهر مصنفات الشوكاني في الفقه كتابه «**نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**» وهو تسعة أجزاء مجموعة في أربعة مجلدات وفي التفسير كتاب «**فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**» وفي الأصول «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**» وفي التاريخ والسير كتاب «**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**» وله أكثر من مائة كتاب في الحديث لعل أشهرها كتاب «**الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**» ومن كتبه الشهيرة في المواجهات الجدلية مع متعصبي الزيدية ـ في الفقه ـ كتاب «**السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**».

ورغم مكانة الشوكاني العلمية ونفوذه السياسي فقد تعرض لمحن شديدة من قبل المتعصبين وقامت عليه عدة ثورات من غلاة المتعصبين وكانت النقمة تشتد عليه كلما ألف كتاباً ينتصر فيه لعقيدة سنية فعندما انبرى للدفاع عن الصحابة في كتابه «**إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحبة النبي**» ثارت عليه نقمة المتعصبين وحرضوا عليه العوام[٣٨].

علاقة الشوكاني بالوهابية

عاصر الشوكاني محمد بن عبد الوهاب وقت ظهور دعوته وبداية الانتشار، فقد ولد الشوكاني عام ١١٧٣هـ وتوفي عام ١٢٥٠هـ. وولد ابن عبد الوهاب عام ١١١٥هـ وتوفي عام ١٢٠٦هـ وأعلن الشوكاني تأييده لهذه الدعوة في أكثر من رسالة، ووقف في صف محمد بن عبد الوهاب عندما دخل في جدال علمي مع بعض علماء صنعاء وصعدة، وكشف الشوكاني عن رسالة وصلت إلى إمام صنعاء من صاحب نجد عبد العزيز بن سعود تتضمن كتابين أحدهما يضم مراسلات ابن عبد الوهاب مع بعض علماء صنعاء وصعدة ويقول الشوكاني: «إن كتاب رسائل بن عبد الوهاب يتضمن الرد على جماعة من المقصرين من فقهاء صنعاء وصعدة ذاكروه في مسائل متعلقة بأصول الدين وبجماعة من الصحابة فأجاب عليهم جوابات محررة مقررة محققة تدل على أن المجيب من العلماء المحققين العارفين بالكتاب والسنة وقد هدم عليهم جميع ما بنوه وأبطل جميع ما دونوه لأنهم مقصرون

---

(٣٨) عبد العزيز الحبشي، دراسات في التاريخ اليمني (بيروت: دار العودة، ١٩٧٧)، ص ٦٩.

متعصبون فصار ما فعلوه خزياً عليهم وعلى أهل صنعاء وصعدة»[٣٩].

وللإمام الشوكاني رسائل وكتابات تتفق مع دعوة ابن عبد الوهاب في محاربة القبورية والدعوة الى تصحيح التوحيد وذهب الشوكاني إلى أبعد من ذلك فدافع عن ممارسة السلطة السياسية ممثلة حينها بـ عبد العزيز بن سعود بعد وفاة ابن عبد الوهاب مفنداً دعوى تشبههما بالخوارج يقول الشوكاني: «وبعض الناس يزعم أنه يعتقد اعتقاد الخوارج وما أظن ذلك صحيحاً فإن صاحب نجد وجميع أتباعه يعملون بما تعلموه من محمد بن عبد الوهاب وكان حنبلياً ثم طلب الحديث بالمدينة المشرفة فعاد إلى نجد وصار يعمل باجتهادات جماعة من متأخري الحنابلة كابن تيمية وابن القيم وأضرابهما وهما من أشد الناس على معتقدي الأموات وقد رأيت كتاباً من صاحب نجد الذي هو الآن صاحب تلك الجهات أجاب به على بعض أهل العلم وقد كاتبه وسأله بيان ما يعتقده فرأيت جوابه مشتملاً على اعتقاد حسن موافق للكتاب والسنة».

بعض جوانب الخلاف بين الشوكاني والوهابية

ومع تأييد الشوكاني لمجمل مضمون الدعوة الوهابية فقد أيد الشوكاني تحفظات ابن الأمير الصنعاني على الوهابية في رفضه تكفير أهل التأويل بأعيانهم وإن اعتبر الممارسات داخلة في مسمى المعصية القبيحة والابتداع وبعض الشرك، لكنه يرى أن هذه الممارسات لا تجيز تكفير الأشخاص بأعيانهم واستباحة دمائهم وأموالهم، وأن كفرية القول أو العمل لا تعني كفرية القائل أو العامل. ومما أنكره الشوكاني على ابن عبد الوهاب ماذكره في كتاب **البدر الطالع** في قوله: «ومن جملة ما يبلغنا عن صاحب نجد أنه يستحل سفك دم من لم يحضر الصلاة في جماعة وهذا إن صح غير مناسب لقانون الشرع»[٤٠].

ولأن الشوكاني كان رجل دعوة ودولة فقد كان من الطبيعي أن يدخل في خلافات سياسية مع السلطة السياسية المحسوبة على الدعوة الوهابية في إطار الصراع على الجغرافيا والنفوذ كما تؤكد ذلك مراسلاته مع بعض الولاة

---

(٣٩) الشوكاني، **البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع**، ج ٢، ص ٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.

في المناطق التي كانت تخضع لصنعاء وأصبحت تابعة لنجد[٤١].

ومن اعتراضات الشوكاني على الوهابية الموثقة في شعره، القصيدة التي أرسلها إلى سعود بن عبد العزيز ومطلعها:

إلى الدرعية الغراء تسري ... وتخبرها بما فعل الجنود
وتصرخ في ربى نجد جهاداً ... فيسمعها إذا صرخت سعود

وفيها:

نردّ إلى الكتاب إذا اختلفنا ... مقالتنا، وليس لذا جحود
مضى خير القرون، ومن تلاه ... ولا قيل، ولا قال ولود
وما قالوا بتكفير لقوم ... لهم بدع على الإسلام سود
وما قالوا بأن الرفض كفر ... وبدعته تشق لها الجلود
فكيف يقال قد كفرت أناس ... يرى لقبورهم حجر وعود
فإن قالوا أتى أمر صحيح ... بتسوية القبور فلا جحود
ولكن ذاك ذنب ليس كفراً ... ولا فسقاً فهل في ذا ردود؟[٤٢]

الظاهرة الشوكانية ـ مرحلة الظهور السني

يبدو من خلال تأمل مسار حركة الإصلاح والإحياء الديني والسني في اليمن أن هذا المسار وصل إلى مرحلة الذروة في عهد الشوكاني، حتى صار بعض الدراسين يطلق على أهل السنة في اليمن اسم «الشوكانيين» ويجمع بين الشوكانية والوهابية[٤٣] مؤكداً أن الشوكانية كانت خلاصة تجربة جيلين بأكملهما من علماء اليمن المجتهدين الذين سبقوه بالدعوة إلى الاجتهاد ومحاربة الجمهود والتقليد.

ولا أظن أن هذا الظهور يعود فقط إلى غزارة إنتاج الشوكاني أو تفوقه

(٤١) محمود، ذكريات الشوكاني، ص ١٠٣ ـ ١٣٤.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٤٣) انظر على سبيل المثال: المسعودي، الشوكانية الوهابية: تيار مستجد في الفكر العربي الحديث.

على سابقيه أو إلى موقعه السياسي، وحسب شهادة الشوكاني نفسه فقد كانت بعض المصنفات العلمية لسابقيه أكثر أصالةً وأعمق فكرةً ولا سيما بعض مصنفات ابن الوزير ومنها «**العواصم والقواصم**». ولكن الأقدار جادت على الشوكاني بمعاصرة مرحلة نضوج الشجرة التي زرع بذرتها ابن الوزير وسقاها ابن الأمير واستوت على ساقها في عصر الشوكاني وكانت طبيعة الواقع السياسي لنظام الإمامة في عصره والذي تعرض لكثير من الاهتزازات تفرض على الإمامة الزيدية إفساح المجال لحركة الاجتهاد السنية لمحاولة إعادة المناطق الشافعية التي تمردت على الإمامة في جنوب اليمن.

ولأول مرة في تاريخ هذه الحركة السلفية الإصلاحية توجه النقد في عصر الشوكاني إلى قضايا كانت أشبه بخطوط حمراء في المذهب الزيدي، ونعني بذلك النظرية السياسية القائمة على مفهوم الوصية والولاية لعلي بن أبي طالب (ﷺ)، ونظرية حصر الإمامة السياسية في ذريتي الحسن والحسين من بعدهما، فقد كان الشوكاني في مطلع حياته مؤيداً لهذه النظرية ولكنه في إصداراته الأخيرة تراجع عنها ورجح مذهب أهل السنة والجماعة.

وما يترجح لكاتب هذه الدراسة أن من أسباب شهرة الشوكاني وانتشار دعوته المتغيرات السياسية الخطيرة التي عاصرها والتي تمثلت بقدوم جحافل الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي إلى عمق العالم الإسلامي وسقوط مصر، فكما كانت الصدمة الاستعمارية سبباً في إيجاد البيئة المناسبة لدى عامة المسلمين للشعور بالمأزق الحضاري والتهديد الخطير وباعثاً لدعوات التجديد والإصلاح والنهضة، فقد تهيأت كذلك مناخات فكرية تتقبل الدعوة إلى المراجعة وتشعر بضرورة الخروج من ظلمات الخرافات والقبورية والتقليد والسلبية القاتلة تجاه قضايا الشأن العام، إلى أنوار العلم والاجتهاد والنهوض الحضاري.

مدرسة الإحياء السني ودورها في مساندة الوحدة اليمنية

في ظل هذه التحولات السياسية بدأت السلطة الزيدية في صنعاء تشعر بالخطر وتأكد لها أن قدرتها على التماسك السياسي والحفاظ على توحيد اليمن الذي يضم مناطق كبيرة محسوبة على المذهب الشافعي مرهون بالتنازل عن الحدة المذهبية والانفتاح على أهل السنة والمذاهب الأخرى التي أصبح

بمقدور أتباعها التعاون مع حلف إقليمي أو دولي لفرض مطالبها.

وكان أبناء المناطق الشافعية أكثر تقبلاً للتعامل مع الشوكاني لتحرره من التعصب واعتماده مصادر السنة المعتمدة عند الشافعية أنفسهم، ولهذا كان علماء السنة الذين خرجوا من عباءة المذهب الزيدي نقطة التقاء جميع أبناء اليمن، لأنهم وقفوا على مسافة متساوية من المذهبين القائمين في اليمن - الشافعي والزيدي- فلم يكن أتباع المذهب الشافعي في اليمن على استعداد دائم للقبول بسلطة سياسية تحتكم إلى المذهب الزيدي، وقد تمكن الشوكاني بواسطة تحرره من التقليد ونبوغه المعرفي وحرصه على اتباع أدلة الكتاب والسنة من إيجاد آلية لتوحيد المرجعية القانونية والتشريعية لأهل اليمن، التزم به أثناء ممارسته للقضاء وقد استفاض الباحث الأمريكي برنارد هيكل في شرح هذه الوحدة التشريعية التي ابتكرتها سلفية الشوكاني في التحرر من التقليد واتباع الدليل، وقبول فرقاء الصراع المذهبي في اليمن بهذه الآلية[٤٤].

وأشار برنارد هيكل إلى دور الشوكاني أيضاً في توحيد مرجعية أهل اليمن بعد إسقاط الملكية المحسوبة على النظرية السياسية الشيعية، وقيام النظام الجمهوري.

دور مدرسة الإحياء السني في حركة الإصلاح اليمنية الحديثة

كان تأثير حركة الإحياء السني الاجتهادي واضحاً في مسيرة حركة الإصلاح اليمنية في مطلع القرن العشرين وتبلور هذا التأثير في حركات الأحرار اليمنيين في عدن ورموز التجديد الثقافي في حضرموت ولعل أشهر رموز المدرسة الحضرمية السنية الأديب علي أحمد باكثير وتجسدت نزعته السلفية الإصلاحية في مسرحية «همّام في بلاد الأحقاف» وكتب باكثير في مقدمة المسرحية ما يلي: «كلنا يعلم أن في حضرموت بدعاً في الدين يجب أن تنكر وتزال ما في ذلك شك، وأن فيها جهلاً يجب أن ينار بمصباح العلم ما في ذلك مرية، وأن فيها جموداً يجب أن يدك صرحه، وأن فيها امتيازات

---

(٤٤) برنارد هيكل، «الشوكاني والوحدة التشريعية لليمن،» ترجمة أحمد الجنيد، دورية دراسة قانونية (مركز الدراسات والبحوث اليمني)، السنة ١، العدد ٣ (٢٠٠٩)، ص ٢١.

أدبية وحقوقية للأشراف ولغيرهم أيضاً يجب أن تبطل، وأن فيها عادات سيئة يجب أن تصلح وأن فيها فوضى وقطعاً للسبل وسفكاً للدماء من طبقة القبائل يجب أن يفكر في إصلاحها والضرب على أيدي المفسدين». ويستنكر باكثير اتهام من يدعو إلى هذا الإصلاح بالنصب ومعاداة أهل البيت فيقول: «يجب على الشعب الحضرمي التعاون على إصلاحها ـ أي ما سبق من أمور ـ فإذا ما دعا الداعي على إصلاحها، فليس من العقل أن يتهم بأنه يبغض أهل البيت، فالمسألة مسألة وطن بائس يجب إنقاذه وشعب مريض يلزم علاجه»[٤٥]. وفي مقابل هذا الحراك الإصلاحي في الجنوب تبلور تيار مجلة الحكمة اليمانية الذي تأسس في العشرينيات بصنعاء على يد أحمد الوريث وأحمد المطاع ووصل إلى مرحلة الذروة في ثورة ١٩٤٨م والتي شاركت فيها جماعة الإخوان المسلمين من خلال مندوب الإمام حسن البنا، الفضيل الورتلاني ونجحت الثورة في إقامة أول دولة دستورية في الجزيرة العربية، ولكن النظام الإمامي استطاع محاصرة صنعاء وإسقاط الثورة بمساندة من بعض الأنظمة السياسية التي شعرت بالخوف من تمدد الثورة والثقافة الدستورية. واستمرت حركة الإصلاح اليمنية بعد سقوط الثورة بمقاومة الإمامة من خلال جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بزعامة الشهيد محمد محمود الزبيري لإسقاط الامتيازات السياسية لطبقة من المجتمع، كما ناضلت الحركة الوطنية في الجنوب لإسقاط الامتيازات الطبقية لسدنة القبور حتى قيام ثورتي أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر.

دور مدرسة الإحياء السني في دعم ثورتي سبتمبر وأكتوبر

وبعد نجاح ثورة أيلول/ سبتمبر استمرت هذه الحركة في مقاومة ثقافة الإمامة ونظريتها السياسية العنصرية بالثقافة السنية الاجتهادية. وقد أشار أحد علماء الشيعة في إيران إلى ما أسماه استخدام الجمهوريين في اليمن للثقافة السنية لمقاومة النظرية السياسية الشيعية وأنهم قاموا بطباعة مؤلفات الشوكاني لهدم آثار نظرية الإمامة[٤٦]. وأشار برنارد هيكل إلى قيام الجمهوريين بعد

(٤٥) عبد الله البردوني، **الثقافة والثورة في اليمن**، ط ٣ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٣)، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٤٦) السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، ص ٤٥٠.

ثورة أيلول/ سبتمبر بتبني منهج مجتهدي أهل السنة لمواجهة نظرية الإمامة الشيعية، مشيراً إلى قيام قاسم غالب أحمد أول وزير معارف بعد الثورة بإصدار كتابين عن دور ابن الأمير والشوكاني في محاربة التعصب الإمامي وتوحيد اليمن حول مرجعية اتباع الكتاب والسنة والتحرر من التقليد المذهبي، كما أشار هيكل إلى كتاب أبرز قادة الثورة اليمنية محمد محمود الزبيري عن الإمامة وخطرها على توحيد اليمن[٤٧] وإشارة الزبيري إلى محاربة الإمامة لعلماء أهل السنة الذين تحرروا من ربقة التقليد.

واستمرت حركة الإصلاح في المقاومة العسكرية لفلول الإمامة الشيعية لمدة عشر سنوات في إطار سياسي جديد ـ حزب الله ـ كان على علاقة وثيقة بجماعة الإخوان المسلمين ونجح حشد التأييد القبلي للثورة وكان من أهم الرموز القبلية لهذا التيار عبد الله بن حسين الأحمر زعيم قبيلة حاشد ومن أشهر رموزه الفكرية والوطنية محمد محمود الزبيري ومن رموزه الدينية عبد المجيد الزنداني وقد تطور هذا التيار بعد إعادة الوحدة اليمنية إلى تيار مؤسساتي في حزب سياسي يعتبر أكبر الأحزاب السياسية اليمنية حالياً «التجمع اليمني للإصلاح». ومن الرموز الدينية لهذا التيار في جنوب اليمن محمد سالم البيحاني والذي كان على علاقة وثيقة بمحمد محمود الزبيري وحركة الإخوان المسلمين. ورغم الخلفية الماركسية للنظام الذي حكم جنوب اليمن بعد نجاح ثورة أكتوبر، والصراع الذي خاضه مع الإسلاميين فقد وجد هذا النظام نفسه بحاجة إلى تأييد جهود الإصلاح السلفي في محاربة القبورية والامتيازات الاجتماعية التي يحظى بها سدنة الأضرحة في محاولة لتجسيد ثقافة المواطنة المتساوية وللقضاء على عنصرية التمييز الاجتماعي والتراتب الطبقي بعد أن تهاوت ثقافة العنصرية السياسية في شمال اليمن بعد ثورة سبتمبر[٤٨].

---

(٤٧) هيكل، «الشوكاني والوحدة التشريعية لليمن،» ص٣٠ ـ ٣٣.

(٤٨) فرانك مرميه، موروث تاريخي مجزأ في: اليمن المعاصر، إشراف ريمي لوفو وفرانك مرميه وهوغو ستانبخ؛ ترجمة علي محمد زيد (بيروت: الفرات للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

جوانب الاتفاق والاختلاف بين مدرسة الإحياء السني اليمني والمدرسة الوهابية

ويمكننا مما سبق ومن خلال تحليل مضمون تراث ابن الوزير والجلال والمقبلي وتراث الصنعاني والشوكاني وتحليل بعض رسائل محمد بن عبد الوهاب والدراسات حول دعوته وتراث الشوكاني العلمي والدعوي يمكننا تلخيص أهم جوانب الاتفاق والاختلاف بين مدرسة الإحياء السني اليمنية والمدرسة السلفية الوهابية على النحو الآتي:

الدعوة إلى تحرير التوحيد من شوائب الشرك والقبورية والخرافات والكهانة

وهذا هو الجوهر الإصلاحي للدعوة السلفية كما أكد ذلك كبار مؤرخي تيارات الإصلاح والنهضة، فالتوحيد هو الفرق الجوهري بين العرب في الجاهلية والعرب في الإسلام، وكانت عقيدة التوحيد الصافية من أي شرك تعني السمو بالنفس عن الأحجار والأشجار والأوثان وتقديس البشر وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق وإنكار المنكر ودفع الظلم وعندما هبط العرب من سمو التوحيد إلى حضيض الشرك وتقديس الأولياء والأشجار والأحجار فتعطلت قوانين الله الطبيعية وأصبح الزرع يهلك لعدم رضا الولي فلان والبقرة تموت إذا لم يُنذر بها للسيد فلان، ومثل هذه النفوس الذليلة تخنع للاستبداد وتتخلى عن العزة والسيادة[٤٩].

ويكمن الخلاف في هذه القضية حول أمرين هما: تكفير أعيان الممارسين لهذه الخرافات واستباحة دمائهم، وإن كان قد ذهب بعض أئمة المدرسة اليمنية إلى إطلاق مسميات الشرك والكفر على بعض الانحرافات العقدية، إلا أنهم توقفوا عن إطلاق الكفر والشرك على الأشخاص مفرقين بين كفر التأويل وكفر الجحود.

تتوافق المدرستان في الدعوة إلى التحرر من التقليد وفتح باب الاجتهاد

(٤٩) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط ٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩)، ص ١٥.

للتعرف على الأحكام من مصادرها الحقيقية ـ الكتاب والسنة ـ وعلى أساس هذا المبدأ يجب أن نتفهم طبيعة حدوث الاختلافات في كثير من التفاصيل.

تتشابه المدرستان في التأثر بتراث وحياة ابن حزم وابن تيمية وابن القيم الجوزية مع تأكيد الجميع على أن الالتزام بمنهج ابن تيمية وابن القيم في اتباع الدليل لا يعني التقيد باجتهاداتهم أو فتاواهم.

تختلف المدرستان في مناهج التلقي الأولية ومصادر المعرفة والمذهب الأصلي، فقد جاءت الدعوة الوهابية من رحم المذهب الحنبلي، في حين تخرج علماء المدرسة اليمنية من مدارس فقهية وعقدية متعددة نقلية وعقلية فدرسوا العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة مع العلوم اللغوية والفروع الفقهية الهادوية المتأثرة بالفقه الحنفي والثقافة الاعتزالية واطلعوا على المذاهب الفقهية الأخرى وخرجوا من عباءة هذه المدارس إلى مدرسة أهل السنة بملكات نقدية جعلتهم محل قبول وتأثير لدى معظم التيارات والمذاهب الأخرى، ومن دلائل هذا التأثير أن الكثير من رواد النهضة الحديثة كالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا اعتمدوا على علماء مدرسة الإحياء السني اليمنية في تزكية دعوة محمد بن عبد الوهاب والثناء عليها كما أكد ذلك محمد رشيد رضا في دفاعه عن محمد بن عبد الوهاب فقال: «إن علماء السنة في الهند واليمن قد بلغهم كل ما قيل في هذا الرجل ـ أي الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ فبحثوا وتثبتوا وتبينوا كما أمر الله تعالى فظهر لهم أن الطاعنين فيه مفترون لا أمانة لهم وأثنى عليه فحولهم في عصره وبعد عصره، وعدوه من الأئمة المصلحين المجددين للإسلام ومن فقهاء الحديث كما نراه في كتبهم»[٥٠].

تتفق المدرستان في اتباع منهج السلف الصالح في القضايا العقدية وتجنب متاهات مدارس علماء الكلام التي اعتمدت على تخريجات عقلية بناء على قواعد غير ثابتة، وتتميز المدرسة اليمنية ببعض المرونة تجاه بعض الفرق المخالفة ومن أمثلة ذلك أن الشوكاني رغم تأييده لمذهب أهل السنة في مسألة «خلق القرآن» فقد أكد صواب مذهب أهل السنة ولكنه رفض تكفير

---

(٥٠) محمد بشير السهسواني، **صيانة الإنسان**، تقديم محمد رشيد رضا، ط ٢ (القاهرة: دار المنار، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م).

القائلين بخلق القرآن، وتكفير وتبديع من توقف في المسألة وأرجع العلم إلى الله[٥١].

اقتصرت فترة المعارضة والاضطهاد في الدعوة الوهابية على بدايات الدعوة قبل التحالف التاريخي مع آل سعود وفي مقابل ذلك كان جميع رموز مدرسة الإحياء السني اليمنية باستثناء الشوكاني يقفون في صف المعارضة السياسية للحاكم، ويحاربون ظلم الأئمة للرعية بجانب محاربتهم للتقليد والانحرافات العقدية، وشذ الإمام الشوكاني عن هذا الموقف فوافق على ممارسة العمل السياسي شريكاً في إدارة السلطة لا معارضاً كسابقيه ولا تابعاً أو حليفاً فتولى مسؤولية رئاسة القضاء ورئاسة ديوان الحكم الشبيهة برئاسة الوزراء في العصر الحديث ولعل هذا الفارق انعكس بصورة إيجابية في تخفف الحركة السنية اليمنية من القيود التي تقيد النشاط السياسي السني في المعارضة السياسية والمشاركة في السلطة.

(٥١) محمد بن علي الشوكاني، أدب الطلب (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٨)، ص ٩٤.

تأثير السلفية الوهابية في الإخوان المسلمين في اليمن
مواقف التيار السلفي في التجمع اليمني للإصلاح خلال الفترة (١٩٩٠ ـ ٢٠١٣م)

زايد جابر[*]

مقدمة

كان مصطلح السلفية ولا يزال من أكثر المصطلحات إثارة للجدل وسوء الفهم والتقدير، حتى داخل الأوساط الإسلامية التي تنسب إلى السلفية، حيث نجد من ينفر من المصطلح ويراه مذهباً مبتدعاً ألحق أضراراً كبيرة بكيان المجتمع الإسلامي[١]، الأمر الذي يرفضه آخرون ولا يرون غضاضة في المصطلح والانتساب اليه، «لأن كل حركة تجديد هي بالضرورة حركة سلفية، وكل حركة تجديد هي عودة إلى الأصول، وهذا قانون يسري على المسلمين وعلى غيرهم، وحتى حركة التجديد في أوروبا كانت عودة إلى الأصول اليونانية وإلى الأصول الرومانية. . . إلخ»[٢].

لقد كان أول من استخدم مصطلح السلفية هم رجال الإصلاح والتجديد الديني، الذين حملوا دعوة «الجامعة الإسلامية» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بدءاً من جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ ١٨٩٧)، ثم

(*) باحث وكاتب في الشأن السياسي اليمني وقضايا الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية.

(١) انظر على سبيل المثال: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (دمشق: دار الفكر المعاصر؛ بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨) (ط ٢، ٢٠٠٤)، ص ٢٤٤.

(٢) راشد الغنوشي (رئيس حركة النهضة التونسية)، في: قصي صالح الدرويش: رحيل ناقد مشاكس، حاوره راشد الغنوشي، سلسلة الحوار (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣)، ص ٤٢.

تلميذه محمد عبده (١٨٤٩ـ ١٩٠٥)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ـ ١٩٣٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥ـ ١٩٠٢م). وغيرهم، لقد أطلق هؤلاء الرواد وأتباعهم على أنفسهم مصطلح السلفية، ثم بدأ أتباع محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ـ ١٢٠٦هـ/١٧٠٣ـ ١٧٩٢م) في الجزيرة العربية وأثناء تأسيس الدولة السعودية الثالثة بداية القرن العشرين يطلقون على أنفسهم «السلفيين» ولعلهم رأوا أنفسهم أحق بالمصطلح من تيار «الجامعة الإسلامية»، وعندما أسس الأستاذ حسن البنا (١٩٠٦ـ ١٩٤٩م) حركة الإخوان المسلمين في مصر سنة ١٩٢٨م، وصف حركته بـ«السلفية»، وظلت حركة الإخوان وما تفرع عنها تؤكد انتماءها إلى السلفية حتى اليوم، بيد أن أي باحث يرى بوضوح أن لكل تيار أو مدرسة من هذه المدارس مفهومها الخاص للسلفية.

لقد كانت سلفية التيار الإصلاحي تعني «التخلص من التقليد الذي وسم العصور الإسلامية المتأخرة، والعودة إلى العصر الذهبي للفكر الإسلامي، إلى الفكر المبادر والنقدي، إلى الاطلاع الثقافي وقوة البحث التي طبعت حياة تلك العصور، إن السلفية لدى هذا التيار مرادفة للعودة إلى الاجتهاد بمعنى إلى الرأي الشخصي وحرية التأويل والكلام في جميع الميادين[٣]، خلافاً للسلفية الوهابية التي كانت تقليداً لتيار تاريخي معين يبدأ من أحمد بن حنبل، مروراً بابن تيمية وابن القيم وانتهاءً بمحمد بن عبد الوهاب، ونفوراً من أي اجتهاد أو تجديد، وتمسكاً بالنصوص والآثار حتى الضعيفة منها، في حين اتخذ الإمام حسن البنا موقفاً وسطاً فلا هو تَبِعَ تيار الإصلاح في التجديد والانفتاح، ولا هو تشبث بالمفهوم السلفي التقليدي كما فعلت الوهابية.

إن انتزاع الوهابيين لمصطلح السلفية ونجاحهم خلال فترة وجيزة من اعتماد هذا المصطلح لحركتهم بدلاً من مصطلح «الوهابية» جعل العديد من الباحثين يعترضون على اعتبار التيار النهضوي والتجديدي أو الإصلاحي أو التيار الحركي الإخواني جزءاً من المدرسة السلفية، وذلك نظراً للاختلافات النوعية القائمة بين آليات التفكير لدى مدرستي الإصلاح والإخوان، وآليات التفكير لدى مؤسسي المدرسة السلفية أو أتباعهم المعاصرين من الوهابيين،

(٣) صلاح الدين الجورشي، «حول السلفية والتجديد،» في: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (طرابلس، ليبيا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٢٢٠.

كما أن التباينات تعلقت أيضاً بالموضوعات والاهتمامات والنتائج النهائية التي أسفرت عنها جهود التيارات الثلاثة، لهذا فضل هؤلاء الباحثون إطلاق صفة الحركة الإصلاحية على رموز النهضة أو الإصلاح الديني، والإسلام السياسي أو الحركي على حركة الإخوان المسلمين وما تفرع عنها، تمييزاً لهم عن الخط السلفي الذي انتهجته الحركة الوهابية وما تفرع عنها أو تأثر بها، والتي أصبحت هي الوريث الشرعي لمصطلح «السلفية»، حتى إن إضافة التقليدية لم يعد ضرورياً لتمييزها عن غيرها، إذ يكفي أن نقول: «التيار السلفي» أو «الحركة السلفية» فيتضح المراد دون حاجة إلى توضيح.

وعلى الرغم من تنوع الخارطة السلفية اليوم ووجود أكثر من سلفية في أكثر من بلد، إلا أن هناك قضايا مشتركة تؤمن بها جميع الفصائل السلفية والتي بموجبها تسمى سلفية ـ مع ظهور بعض الاستثناءات ـ مثل: الموقف من المرأة، رفض الديمقراطية والحزبية وما تفرع عنهما، الموقف الحدي من الغرب الكافر ورفض التعاون معه، القطيعة والصراع مع الأحزاب والتيارات القومية والليبرالية وغيرها. وعن هذه السلفية سنتحدث عن مدى تأثيرها على حركة الإخوان المسلمين في اليمن، «التجمع اليمني للإصلاح»، وأسباب ذلك، وكيف تطور هذا التأثير منذ عام ١٩٩٠م، حتى أصبح تياراً له ثقله وتأثيره داخل الحزب وخارجه، ولا يخفي معارضته للعديد من سياسات الإصلاح الرسمية، فكيف ظهر هذا التيار؟ وما تأثيره على الإصلاح؟ وما هو موقف قيادات الإصلاح من هذا التيار وأطروحاته؟

أولاً: الإخوان المسلمون في اليمن

تأسست حركة الإخوان المسلمين في مصر على يد الأستاذ حسن البنا عام ١٩٢٨، أي بعد أربع سنوات من سقوط الخلافة الإسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك عام ١٩٢٤م، لهذا كان من الطبيعي أن تعلن الحركة عالمية أيديولوجيتها الإسلامية، وعلى لسان مؤسسها، حيث يقول البنا: «فالإسلام والحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده. وكذلك الإخوان

المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة»[٤]. وضمن هذه الاستراتيجية الطموحة والعالمية احتلت اليمن أهمية خاصة عند جماعة الإخوان المسلمين ومرشدهم حسن البنا لأسباب عدة أهمها[٥]:

١ ـ أسباب تاريخية تميزت بها اليمن، فهي بحكم موقعها الجغرافي البعيد عن مراكز الخلافة الإسلامية جذبت التيارات الفكرية والسياسية المعارضة والجديدة، فاليمن موقع آمن لممارسة النشاط، بل تمكنت بعض هذه التيارات من تحويل أفكارها إلى واقع عملي بتكوين دويلات تطبق هذه الأفكار.

٢ ـ أن اليمن ـ الشطر الشمالي ـ البلد العربي الذي لم يدخله الاستعمار، ولم تدخله القيم الأوروبية المستوردة.

٣ ـ انتشار الأمية والجهل، مما يعني أن العقل اليمني لم تفسده الحضارة المعاصرة.

لهذه الأسباب وغيرها أقامت حركة الإخوان المسلمين علاقات وصلات قوية مع عدد من الطلاب اليمنيين في القاهرة، والذين أصبحوا فيما بعد قادة المعارضة لنظام الإمام يحيى حميد الدين (١٩١٨ ـ ١٩٤٨م)، وعلاقة الإخوان المسلمين ومرشدهم بحركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى معروفة، وقد تعرض لها الكثير من زعماء الحركة الوطنية اليمنية ومؤرخيها، والتي وصلت ذروتها بوصول مبعوث حسن البنا الى اليمن الفضيل الورتلاني عام ١٩٤٧م، الذي جاء كمندوب لشركة تجارية يملكها الحاج محمد سالم صديق الشيخ البنا، كان اسمها «الشركة اليمنية للتجارة والصناعة والزراعة والنقل، وكان ذلك كمدخل أو غطاء حتى لا تثار الشبهة حول علاقة الإخوان المسلمين بالمعارضة اليمنية[٦]، مع أن الحركة لم تتخذ في البدء موقفاً عدائياً من الإمام يحيى ونظامه، لأنه على الأقل يستمد مشروعيته من

---

(٤) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط الشرعية (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ١٩٧.

(٥) عبد الكريم قاسم سعيد، **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(٦) أحمد محمد الشامي، **رياح التغيير في اليمن** (جدة: المطبعة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠٦.

الشريعة الإسلامية، وكانت تأمل أن يستجيب الإمام لبعض الإصلاحات التي تنادي بها حركة المعارضة اليمنية، وقد بدأت ـ من خلال الفضيل الورتلاني ـ بتقديم النصائح للإمام يحيى حميد الدين بإجراء بعض الإصلاحات الضرورية في اليمن، ولكن الإمام كان عصياً على التغيير، ما جعل الحركة تميل إلى صف المعارضة وكان لها الدور الأكبر في تجميع صفوف المعارضة وصياغة الميثاق الوطني المقدس الذي يعد الوثيقة الأساسية لثورة أو حركة ١٨ شباط/ فبراير ١٩٤٨م التي أطاحت بالإمام يحيى حميد الدين وأقامت إمامة دستورية بزعامة عبد الله الوزير، وقد أيدت حركة الإخوان المسلمين في مصر هذا الانقلاب فور إعلانه، وقرر مكتب الإرشاد إيفاد بعثة إلى اليمن برئاسة المرشد العام، ولكنه لم يسافر وغادر وفد برئاسة عبد الحكيم عابدين الذي كان خطيب الانقلاب في إذاعة صنعاء، وساعده في الخطب ووضع البرامج الإذاعية الإخوان المسلمون المصريون الذين يعملون في التدريس في صنعاء»[٧].

لم تدم الحكومة الدستورية سوى ثلاثة وعشرين يوماً، حيث تمكن ولي العهد أحمد حميد الدين من إسقاط الحكومة الدستورية، والانتقام بالقتل والسجن والتشريد من قادة الحركة ومؤيديها، ومثل فشل الثورة كارثة على الإخوان المسلمين في اليمن، حيث انقطعت صلاتهم التنظيمية. ويعتقد الكثيرون أن بداية التواجد الإخواني في اليمن قد تم مع بداية ثورة ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢م التي قضت على النظام الإمامي وتبنت النظام الجمهوري، حيث عاد من القاهرة بعض الطلاب اليمنيين الذين كانوا قد انتموا إلى الحركة في مصر وشاركوا في الدفاع عن الثورة والنظام الجمهوري بقيادة الزعيم الوطني «أبو الأحرار» محمد محمود الزبيري، الذي يعده الإخوان أول زعيم للحركة في اليمن، وبدأ نشاط الإخوان في اليمن يظهر للعلن بعد المصالحة الوطنية بين الملكيين والجمهوريين عام ١٩٧٠ حيث قاموا بنسج علاقات مع شخصيات اجتماعية وسياسية وقبلية كبيرة كإطار حماية ودعم لنشر دعوتهم، فكان أن تحالفوا مع الشيخ عبد الله بن حسين

---

(٧) سعيد، المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠، ومن المراجع الإخوانية المصرية، انظر: عباس السيسي، **في قافلة الإخوان المسلمين** (الإسكندرية: دار القبس، [د. ت.])، ج١، ص ٢٢٦، ومحسن محمد، **من قتل حسن البنا**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

الأحمر، كما تلقوا دعماً من شخصيات سياسية تولت مناصب رئيسة في الدولة مثل القاضي عبد الرحمن الأرياني رئيس المجلس الجمهوري ١٩٦٧ - ١٩٧٤، ورئيس مجلس الوزراء القاضي عبد الله الحجري، إلا أن أبرز تحالفاتهم كانت مع الرئيس السابق علي عبد الله صالح منذ تولية السلطة عام ١٩٧٨م وبعد قيام الوحدة عام ١٩٩٠م أسس الإخوان المسلمون مع بعض الشخصيات الاجتماعية والقبلية ورجال المال والأعمال حزب التجمع اليمني للإصلاح في أيلول/سبتمبر١٩٩٠م. ويعد الإصلاح من أهم وأكبر الأحزاب السياسية في اليمن منذ تأسيسه وحتى اليوم.

ثانياً: تأثر الإخوان المسلمين في اليمن بالسلفية الوهابية

إن الباحث في مواقف وخطاب حركة الإخوان المسلمين باليمن سيجد أنها قد تأثرت بالخطاب السلفي الوهابي، منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي على الأقل، وهناك عوامل عدة أدت إلى هذا التأثر بالسلفية أهمها:

١ - تأثير السلفية الوهابية على حركة الإخوان المسلمين المصرية

انتعشت السلفية الوهابية مع ظهور الطفرة النفطية في الخليج، وتحديداً في المملكة العربية السعودية، ووصل تأثيرها الى مصر، ولم يسلم من تأثيرها حتى حركة الإخوان المسلمين ذات النشأة التقدمية كما يقول جارودي الذي رصد بعض مظاهر الحداثة في حركة الإخوان عند نشأتها على يد حسن البنا سنة ١٩٢٨م قائلاً: «... بعيداً عن كل مذهبية أدخل حسن البنا مسيحيين في أجهزته وهيئاته القيادية، فحسن البنا لم يخلط بين التحديث والتغريب، فوضع مشروع حداثة إسلامية... وعندما استولى عبد الناصر على الحكم بانقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان الإخوان المسلمون يشكلون القاعدة الشعبية الضرورية لنجاحه، وعلى الفور حدد الإخوان المسلمون الذين حسبوا تلك الثورة ثورتهم برنامجهم... الذي كان قريباً جداً من برنامج «الضباط الأحرار» الناصريين، الذين كان ثلثهم من الإخوان المسلمين، ولكن سرعان ما ظهرت الخلافات في غضون عامين... بدأ عبد الناصر بعد محاولة لاغتياله حقيقية أو ملفقة في الإسكندرية يوم ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤م بقمع شديد للإخوان المسلمين لم يتوقف إلا سنة ١٩٧٧م:

سجن، أعمال تعذيب، معسكرات اعتقال، شنق، إعدامات جماعية...

ويحدد سيد قطب في كتابيه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، و**معركة الإسلام والرأسمالية** ما كان الشيخ محمد الغزالي يسميه «الاشتراكية الإسلامية»: الإصلاح الزراعي، إعادة صهر المجتمع بشكل يحول دون تكديس الثروة في قطب والبؤس في قطب آخر، نظراً لأن الملكية في القرآن وظيفة اجتماعية وليست حقاً غير مشروط»[٨].

ويرصد غارودي تأثر الإخوان المسلمين في مصر بالسلفية الوهابية بعد هجرتهم إلى المملكة هرباً من بطش عبد الناصر بعد عام ١٩٥٤م حيث تحدث جارودي عما أسماه: «انعطافة طرأت في مجرى الستينيات على توجه الإخوان: فأولئك الذين كانوا قد تمكنوا من النجاة من القمع بمغادرتهم مصر عاشوا في المنفى، وكان عدد كبير منهم يعيش في العربية السعودية وفي الخليج. وأما «أصوليتهم» التي كانت مع حسن البنا عوداً إلى المصادر الحية لـ «فجر» الإسلام لكي تعاش الحداثة إسلامياً، فقد صارت عودة الى تراث متحجر، تراث تدافع عنه وتنشره الأصولية السعودية، ويؤدي في قراءة الأمراء والعلماء الممالقين إلى طاعة غير مشروطة للحكام الذين يعتبرون أنفسهم بمثابة المؤتمنين على مشيئة الله...، وعندما وصل أنور السادات سنة ١٩٧٠م إلى السلطة وتقرب في آن واحد من الولايات المتحدة والعربية السعودية، عاد الإخوان المسلمون من منفاهم في الخليج حيث تستعمل تصورات حسن البنا حول المصارف الإسلامية التعاونية الصغيرة كتبرير نظري لمكر المصارف الكبرى المسماة «إسلامية» التي يديرها أصحاب المليارات»[٩].

ولا يقف التأثير السلفي الوهابي في نظر جارودي على حركة الإخوان المسلمين في مصر وإنما «طرأت طفرة جذرية في توجه الإخوان المسلمين ١٩٦١م، فمنذ نشر في جدة كتاب محمود الصواف زعيم الإخوان العراقيين: لا اشتراكية في الإسلام»[١٠].

---

(٨) روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب خليل أحمد خليل (باريس: دار عام الفين، ١٩٩٢)، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

٢ ـ التأثير السعودي على اليمن

وإذا كان هذا التأثير قد وصل الى هذه الدرجة لدى الحركة الأم في مصر، فمن الطبيعي أن يكون هذا التأثير في فرع الإخوان المسلمين في اليمن أكثر وأقوى، ليس فقط لأنهم يتبعون فكرياً وتنظيمياً حركة الإخوان في مصر ويتأثرون بالتالي بكل ما تتأثر به الحركة الأم، وإنما أيضاً لأسباب أخرى خاصة باليمن أهمها:

١ ـ تأثير المملكة العربية السعودية الكبير على اليمن حكومة وشعباً منذ قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢م على الأقل، واستمرار علاقتها القوية بشخصيات اجتماعية وقبلية مؤثرة ذات علاقة بالإخوان المسلمين مثل الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، الذي ترأس حزب الإخوان المسلمين «التجمع اليمني للإصلاح» منذ تأسيسه في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠م، وحتى وفاة الشيخ عبد الله الأحمر في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٨م.

٢ ـ مواجهة المد الشيوعي الذي كان يحكم جنوب اليمن، ودعم المملكة القوي للتيارات المناوئة للاشتراكية وعلى رأسها التيارات الإسلامية، وقد مثل الإخوان قوة المواجهة الرئيسة ضد القوى اليسارية والقومية التي كونت الجبهة الوطنية ودخلت في صراع مسلح مع الحكومة الشمالية بدعم وتمويل النظام الشيوعي في عدن، كما تولى الإخوان الإشراف على المعاهد العلمية التي أنشئت بتمويل المملكة العربية السعودية لمواجهة الفكر الإشتراكي، وعمل فيها معلمون من إخوان مصر والسودان وسوريا[١١].

٣ ـ إنشاء مركز دماج السلفي بقيادة المحدث مقبل بن هادي الوادعي الذي تميز بسلفيته ونقده الحاد للإخوان المسلمين واعتبارهم مبتدعة، وقد تخرج على يديه العشرات من العلماء والدعاة الذين فتحوا مراكز سلفية في أكثر من منطقة ومحافظة يمنية.

٤ ـ هجرة الملايين من اليمنيين إلى المملكة العربية السعودية منذ السبعينيات وقد تخرج الكثير منهم في مدارس ومعاهد وجامعات المملكة، حيث كانوا يعاملون ـ بموجب اتفاقية الطائف الموقعة بين البلدين عام ١٩٣٤م ـ

(١١) سعيد، الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن، ص ٧٩.

كالسعوديين، وقد انضم بعضهم بعد عودته إلى حركة الإخوان باعتبارها جماعة سلفية، باستثناء التنظيم الذي لم ير فيه ما يخالف المنهج السلفي.

ثالثاً: تأثير السلفية على التجمع اليمني للإصلاح خلال الفترة ١٩٩٠ـ ١٩٩٥

تأسس التجمع اليمني للإصلاح في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠م، وقد ضم إلى جانب الإخوان عدداً من الشخصيات القبلية والاجتماعية والسلفية، بيد أن التيار السلفي أصبح مكوناً أصيلاً داخل الحزب والحركة، وقد أثر ولا يزال على كثير من مواقف وسياسات الحزب وخطابه الإعلامي، ويمكن القول: إن السنوات الأولى من عمر الإصلاح الأول قد مثل ذروة التأثير السلفي على مواقف الحزب الرسمية، وذلك لأسباب عدة أهمها:

١ ـ تداعيات أزمة الخليج الثانية

اندلعت أزمة الخليج الثانية بعد غزو العراق للكويت في ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠م، أي بعد قيام الوحدة اليمنية وإعلان التعددية الحزبية والسياسية بـ ٧٠ يوماً فقط، حيث أيد النظام اليمني الرئيس العراقي صدام حسين ورفض مندوب اليمن في مجلس الأمن إدانة الغزو ثم رفض قرارات التدخل الأممي، فاتخذت دول الخليج قرارات بطرد العمالة اليمنية فعاد من المملكة وحدها ما يزيد عن ٢ مليون مغترب، وكان عدد منهم قد تلقى تعليمه في المدارس والجامعات السعودية وقد انضم عدد منهم في صفوف الإصلاح محاولين الحفاظ على سلفية هذا التنظيم، والحد من محاولات بعض قياداته التأقلم مع التطورات التي جاءت بها الوحدة والقبول بقيم الديمقراطية والحزبية والرأي والرأي الآخر.

٢ ـ عودة المجاهدين في أفغانستان

تزامن مع عودة المغتربين اليمنيين عودة الآلاف من المجاهدين في أفغانستان، والذين تم تسميتهم في وسائل الإعلام بـ «الأفغان العرب» والذين تأثر معظمهم بالطابع السلفي وإن كانت سلفية جهادية، وقد كان لليمنيين دور بارز في الجهاد الأفغاني، وقد شهد بذلك عدد من السلفيين

حين كانت المشاركة في الجهاد الأفغاني شرفاً يحاول كل طرف نسبته لجماعته، فقد فند صاحب كتاب «**الطريق إلى الجماعة الأم**» وهو سلفي سعودي دعاوى الإخوان المسلمين بأنهم مفجرو ورواد الجهاد الأفغاني، حاشداً العديد من الأدلة لتفنيد ذلك ومنها مقابلة مع المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر قال فيها: إن مشاركتهم في الجهاد الأفغاني لا تتم إلا بإذن الحكومة المصرية. . .إلخ، لكنه استثنى من ذلك الإخوان المسلمين في فلسطين والأردن بسبب الشهيد عبد الله عزام، والإخوان في اليمن بسبب الشيخ عبد المجيد الزنداني حسب قوله[١٢]، وثناء المؤلف على الشيخ الزنداني وإخوان اليمن ـ مقابل نقده وهجومه على القيادات الإخوانية في مصر وغيرهاـ يدل على رضا السلفيين عن الزنداني واعتباره سلفياً في نظرهم أو أقرب إلى السلفية، إذ لا يمكن أن يكون سلفياً بالكامل مادام يرضى بالتنظيم والبيعة للإخوان. . . إلخ.

٣ ـ عودة الشيخ عبد المجيد الزنداني من السعودية

يعد الشيخ الزنداني أحد المؤسسين لجماعة الإخوان المسلمين في اليمن، وكان قد نزح إلى المملكة أواخر السبعينيات إثر خلاف بينه وبين قيادة الإخوان، وانشغل بقضية الإعجاز العلمي ولعب دوراً في الجهاد الأفغاني، والشيخ الزنداني شخصية جماهيرية مؤثرة، وخاض صراعاً مريراً مع القوى اليسارية وخاصة الحزب الاشتراكي اليمني، وقد لعب دوراً كبيراً في جذب قطاع واسع من المتدينين ـ ومعظمهم من الشباب السلفي ـ بالانضمام إلى التجمع اليمني للإصلاح، ليس باعتباره حزباً إذ كان الشيخ يحرم الحزبية والأحزاب، وإنما في إطار واسع فرضته الضرورة لمواجهة خطر القوى العلمانية. وقد كان الشيخ حريصاً في خطبه ومحاضراته ومقابلاته على التأكيد أن التجمع اليمني للإصلاح ليس خاصاً بالإخوان وإنما لكل التيارات الإسلامية بل ولكل اليمنيين، وبرر ذلك بالقول: «نحن كما قلت لك نعتبر التجمع بمثابة مسجد، فهل تظن أن أحداً يقف أمام مسجد يمنع أي مصل من الدخول حتى يخرج بطاقته، فنحن فتحنا الباب لكل من

---

(١٢) عثمان عبد السلام نوح، **الطريق إلى الجماعة الأم**، ط ٢ (جدة: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ١٧٠.

يريد (. . .) لم نتخل عن فكرة الجامع وأخوتنا الشاملة لكل مسلم ولكل مؤمن، والحمد لله نحن في اليمن جميعاً مسلمون. إن قلت: اليمن يعني الإسلام وإن قلت: الإسلام يعني اليمن»[١٣]، لهذه الأسباب وغيرها أصبح الموقف السلفي هو الطاغي داخل الإصلاح، واضطرت قيادات الإصلاح لمجاراة الشيخ الزنداني في العديد من المواقف، أبرزها الموقف من الاستفتاء على مشروع دستور دولة الوحدة الذي كانت قد أعدته لجنة مشتركة من شطري اليمن عام ١٩٨٢، وقد رأى فيه الإخوان قصوراً في ما يخص الشريعة، إذ كانت المادة الثالثة منه تنص على أن «الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع» وكان إخوان اليمن يريدون أن يستبدل بها النص الذي كان في دستور الشطر الشمالي وهو «الشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات» أو بنص بديل يؤدي نفس المعنى، وهو ما كان يرفضه بشدة الحزب الإشتراكي اليمني الذي كان يحكم الجنوب وقاده نحو الوحدة مع الشمال في ٢٢ أيار/مايو١٩٩٠م، وكان المقرر أن يتم الاستفتاء على الدستور من قبل الشعب عام ١٩٩١م، ورغم أن قيادة الإخوان كان لها ملاحظات على الدستور وتطالب بتعديله إلا أنها لم تكن ترغب في تصعيد الموقف حتى لا يفهم موقفها بأنه ضد الوحدة، بيد أن الشيخ عبد المجيد الزنداني رفض المهادنة أو السكوت وقام بإصدار عدد من المحاضرات المسجلة من مقر إقامته في المملكة العربية السعودية، والتي تم توزيعها بشكل واسع في اليمن ولاقت استجابة في الأوساط الجماهيرية المتدينة، ما اضطر قيادة الحركة في الداخل لمسايرة الحملة ضد الدستور، وأصبح موقف الشيخ الزنداني والتيار السلفي هو موقف التجمع اليمني للإصلاح الحزب الوليد الذي تأسس في أيلول/سبتمبر١٩٩٠م، وكان الشيخ الزنداني على رأس هرم الحزب القيادي «رئيس مجلس الشورى»، وقد توترت علاقة الحزب بسبب هذا الموقف مع نظام دولة الوحدة بما في ذلك المؤتمر الشعبي العام الذي كانوا جزءاً منه ومع الرئيس السابق صالح حليفهم الاستراتيجي آنذاك، والذي كان يحاول في اجتماعاته الخاصة بقيادة الإصلاح إقناعهم «أن الاستفتاء على الدستور بحد ذاته هو الاستفتاء على الوحدة وسيكون الدستور للفترة الانتقالية وهي

---

(١٣) الشيخ الزنداني في مقابلة مع صحيفة القدس اللندنية بتاريخ ١٢/١٠/١٩٩٢م، ص ٤، نقلاً عن: سعيد، المصدر نفسه، ص ٧٩.

ستنتهي وسيعدل الدستور بما يطابق الشريعة الإسلامية ومعتقدات الشعب» كما ذكر ذلك الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر رئيس الهيئة العليا للتجمع اليمني للإصلاح في مذكراته[١٤]، معترفاً أن الرئيس السابق صالح «كان في هذه القضية محقا وبعيد النظر»[١٥]؛ لأنه تم بالفعل تعديل الدستور كما طالب الإصلاح ولكن بعد الوحدة وليس قبلها، كما انعكس الموقف السلفي على الحزب من خلال البرنامج الانتخابي للإصلاح في أول انتخابات برلمانية بعد الوحدة عام ١٩٩٣م، حيث كان طابع الحفاظ على الهوية الإسلامية وتحكيم الشريعة هو الغالب على البرنامج، كما أن الخطاب الرسمي للحزب تجاه العديد من القضايا ـ مثل: الموقف من الأحزاب العلمانية، والموقف من المرأة، والموقف من التعددية الفكرية. . . إلخ ـ كان سلفياً في معظمه.

رابعاً: تراجع تأثير التيار السلفي داخل الإصلاح بعد ١٩٩٥م

بدأ الإصلاح يتخلص تدريجياً من الضغوط السلفية داخله ويتخذ مواقف تتوافق مع مواقف تنظيمات الإخوان خارج اليمن، وتختلف عن مواقف السلفيين بما في ذلك التيار السلفي داخل الإصلاح الذي عارض ولا يزال عدداً من مواقف الحزب، خصوصاً بعد حرب صيف ١٩٩٤م، إذ عقد الحزب مؤتمره العام الأول، وظهرت قيادات إخوانية في هرم الحزب، كما أن مشاركة الحزب في السلطة وصراعه مع المؤتمر قد أكسبه خبرة سياسية بدأ يعكسها في مواقفه السياسية، التي ظهرت متناقضة مع مواقفه السابقة ومع موقف التيار السلفي داخل الإصلاح، ويمكن الإشارة إلى موقفين من مواقف الإصلاح:

١ ـ الموقف من المشاركة السياسية للمرأة

طوال ما يقارب الـ ٣٠ عاماً من عمل الإخوان في اليمن لم يظهر أي خلاف ـ علني على الأقل ـ تجاه موقفهم من المرأة إذ كان أقصى ما وصلوا إليه أن أجازوا للمرأة أن تكون ناخبة لا أن تكون منتخبة سواء لمؤسسات الدولة أو مؤسسات الحركة.

---

(١٤) مذكرات الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر ـ قضايا ومواقف، ط ٢ (صنعاء: الآفاق للطباعة والنشر ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٢٥٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

ومع إعلان التجمع اليمني للإصلاح عام ١٩٩٠م وبعد أن أصبح الإصلاح من أكثر الأحزاب اليمنية شعبية واستفادة من أصوات النساء في الانتخابات، بدأ الجدل حول موقف الإصلاح تجاه المرأة، وهل سيظل ينظر إليها كناخبة للرجال فقط أم سيعمل على انتخابها أولاً في هيئاته القيادية، ثم يدعمها في خطوة تالية للترشيح للبرلمان؟ وفي الرد على هذه التساؤلات ظهر تياران داخل الإصلاح: **أحدهما**: يحمل أفكاراً ورؤى سلفية متأثرة بالخطاب والموقف السلفي التقليدي تجاه المرأة، **والثاني**: يحمل أفكاراً ورؤى تجديدية، متأثراً بالخطاب التجديدي ومواقف الإخوان الأخيرة في مصر وبعض البلدان العربية تجاه المرأة. . . وخاض التياران حواراً داخلياً استمر لعدة سنوات حول جواز انتخاب المرأة في مجلس شورى الإصلاح لكن دون أن يتمكن أحدهما من إقناع الآخر فاتفقا على الاحتكام إلى المؤتمر العام «السلطة العليا للإصلاح» على اعتبار هذه القضية من القضايا الاجتهادية الخلافية، وفي المؤتمر العام الثاني للإصلاح عام ١٩٩٨م. طرح كل فريق رأيه أو فتواه مكتوبة على أعضاء المؤتمر العام البالغ عددهم أكثر من (٣٥٠٠) مندوب ومندوبة يمثلون الوحدات التنظيمية المحلية في مختلف محافظات الجمهورية، وقد صوت غالبية أعضاء المؤتمر لصالح الفتوى التي تجيز انتخاب المرأة في مجلس شورى الإصلاح، وتم بالفعل انتخاب سبع نساء لأول مرة في عضوية مجلس شورى الحزب الذي كان يترأسه الشيخ عبد المجيد الزنداني أبرز قادة الإخوان المعارضين لهذه الخطوة.

٢ ـ التحالف مع الأحزاب العلمانية

كان موقف الإخوان صارماً تجاه الأحزاب القومية واليسارية، خصوصاً الحزب الاشتراكي اليمني الذي تبنى الماركسية وحكم بها الشطر الجنوبي حتى إعلان الوحدة عام ١٩٩٠م، وقد دخل الإسلاميون بكافة أطيافهم في صراع فكري بل وعسكري مع الاشتراكيين، وبعد إعلان الوحدة عام ١٩٩٠م ظل الصراع الأيديولوجي قائماً بين الإسلاميين والحزب الاشتراكي وحلفائه من الأحزاب القومية، لكن الإخوان كانوا أقل حدة من التيار السلفي التقليدي الذي كان يقوده الشيخ مقبل الوادعي. لقد خاض الإخوان حوارات تلفزيونية مع الاشتراكيين وحلفائهم حول مشروع دستور دولة الوحدة، وهو

ما كان يعيرهم به الشيخ مقبل الوادعي لأنهم دخلوا الحوار على أساس الرأي والرأي الآخر، وهذا في نظره تنازل لا يجوز ولا ينبغي، لكن الإخوان يقدمون المصلحة السياسية على المبدأ والعقيدة، وقد كان يتندر بهم في محاضراته وكتبه، فيقول ـ على سبيل المثال ـ: «مساكين أيها الإخوان المسلمون، لا يدخلون المناقشة إلا وقد اشترطوا عليهم احترام الرأي والرأي الآخر، فنحن نقول لكم: آراء الشيوعيين والبعثيين والناصريين تحت أقدامنا، لأن الرسول (ﷺ) يقول: «كل أمر الجاهلية موضوع تحت قدمي»، فليس للشيوعي رأي يقول الله (ﷻ): ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾ [الشعراء: ١٥١ ـ ١٥٢] والشيوعي ليس له طاعة، والبعثي ليس له طاعة، والناصري الذي يعتقد عقيدة جمال عبد الناصر ليس له طاعة»[(١٦)].

ورغم أن الإصلاح قد دخل في حكومة ائتلافية مع المؤتمر والحزب الإشتراكي بعد انتخابات ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٩٣م، إلا أن الأزمة السياسية سرعان ما أطلت برأسها لتنتهي بحرب صيف ١٩٩٤م، حيث تحالف الإصلاح مع المؤتمر والرئيس السابق، وانتهت الحرب بإسقاط الانفصال الذي أعلنته قيادة الحزب الاشتراكي، وخروج الاشتراكي من السلطة ليتقاسم تركته الإصلاح والمؤتمر اللذان استمرا في ائتلاف ثنائي في حين ذهب الحزب الاشتراكي اليمني الذي خرج من السلطة بعد حرب صيف ١٩٩٤م، إلى إجراء حوارات مع أحزاب المعارضة التي كانت متحالفة أو متعاطفة معه أثناء الأزمة والحرب، وانتهت هذه الحوارات بالإعلان رسمياً في ١٤/٨/ ١٩٩٥م عن تكوين «مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة» من ستة أحزاب معارضة هي: التنظيم الوحدوي الشعبي الناصري، الحزب الاشتراكي اليمني، حزب البعث القومي، اتحاد القوى الشعبية، حزب الحق، وانضم إليها لاحقاً حزب الأحرار الدستوري، وكل هذه الأحزاب لم تكن على وئام مع التجمع اليمني للإصلاح الذي عقد مؤتمره العام الأول (الدورة الأولى) من ٢٠ ـ ٢٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤م، وعلى الرغم من أن بيانه الختامي قد جاء ليؤكد حرصه على العلاقة الاستراتيجية والمتميزة مع المؤتمر الشعبي

---

(١٦) أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، **القول الأمين في بيان فضائح المذبذبين** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٣٣.

العام لأن «معركة الوحدة والديمقراطية الشورية قد جعلت الحزبين في خندق واحد وفي ظل قيادة سياسية متمثلة في الفريق علي عبد الله تقود البلاد بروح وطنية بعيداً عن الروح الحزبية الضيقة»، بحسب نص البيان[١٧]، إلا أن «شهر العسل» لم يدم طويلاً بين حزبي الائتلاف، إذ سرعان ما ظهرت الخلافات بينهما حول عدد من القضايا، ازدادت وتيرتها مع بدء الاستعداد المبكر للانتخابات البرلمانية، التي صرح قادة المؤتمر أنهم يسعون فيها لتحقيق أغلبية مريحة، مما أعطى إشارة واضحة لسعي المؤتمر لإقصاء شريكه من السلطة عبر الانتخابات القادمة، وهو ما دفع الإصلاح لاتخاذ خطوة جريئة وغير متوقعة، حيث بادر في أوائل آب/أغسطس ١٩٩٦م إلى طلب الحوار مع أحزاب مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة حول ضمانات إجراء انتخابات حرة ونزيهة، وفي اللقاء الأول بين الإصلاح والمجلس تم تحديد قضايا الحوار، وجرى الاتفاق على أن الهدف من الحوار هو تنمية وترسيخ النهج الديمقراطي الشوري وحمايته والدفاع عنه.. وبصدور البلاغ الصحفي عن ذلك اللقاء الأول في منتصف آب/أغسطس ١٩٩٦م ظهرت صيغة أحزاب اللقاء المشترك كصيغة سياسية بالغة الأثر والتأثير[١٨].

وأياً كانت نتائج التأسيس الأول للقاء المشترك متواضعة على الصعيد الانتخابي، إلا أنها كانت بالغة الأهمية، إذ يكفي أنها كسرت الحاجز النفسي بين الإصلاح وبين التيار القومي والحزب الاشتراكي وأكدت للجميع أن هناك نقاط اتفاق يمكن التعاون حولها مستقبلاً، وهو ما تم بالفعل بعد الانتخابات المحلية في ٢٠٠١م، حيث وصلت العلاقة بين الإصلاح والمؤتمر إلى أسوأ مراحلها، ليعلن أمين عام الإصلاح بعد هذه الانتخابات عن فك التحالف الاستراتيجي التقليدي مع المؤتمر، لتكون هذه المرحلة فاصلة في مسار العلاقات التي جمعت الحزبين خلال السنوات السابقة، وبعد هذه التطورات بدأت الحوارات واللقاءات بين الإصلاح وأحزاب مجلس التنسيق تتتابع لإحياء تكتل «اللقاء المشترك» وتفعيل دوره وتوسيع نشاطه، وبدا واضحاً أن «اللقاء المشترك» في هذه المرحلة سيكون مختلفاً

---

(١٧) انظر بيان الإصلاح على الموقع الرسمي للتجمع اليمني للإصلاح <http://al-islah.net>.

(١٨) محمد حسين الفرح، **معالم وعهود رؤساء الجمهورية، ١٩٦٢- ١٩٩٩** (صنعاء: وكالة الأنباء اليمنية «سبأ»، ٢٠٠٣)، ص ١٥٧.

عن الفترة السابقة، فالتحالف الاستراتيجي مع المؤتمر انتهى، والمعاهد أُلغيت ولم يعد لدى الإصلاح ما يخشى عليه من علاقته مع المؤتمر، كما أن أحداث الـ١١ من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م وما تلاها من إعلان الحرب على الإرهاب والتضييق على الحركات الإسلامية عامة تجعل الإصلاح أكثر حرصاً على بقاء اللقاء المشترك وتفعيل دوره لدرء التصورات الخاطئة تجاه الحزب من قبل بعض الدوائر الغربية، إذ إن الإصلاح سيظهر في إطار اللقاء المشترك حزباً مدنياً عمل في إطار الشرعية الدستورية ويسعى لترسيخ الديمقراطية ويتحالف مع الأحزاب العلمانية، وقد ظل التحالف يتطور عاماً بعد آخر حتى وصل إلى مرحلة غير مسبوقة في العلاقة بين التيارات الإسلامية والقومية والإشتراكية، حيث دخلوا الانتخابات الرئاسية والمحلية في ٢٠٠٦م بمرشح واحد وبرنامج واحد وقائمة مرشحين واحدة، وقد وصل تحالف المشترك ذروته في الثورة الشبابية الشعبية السلمية في ٢٠١١م التي أطاحت بالرئيس علي عبد الله صالح.

خامساً: التيار السلفي والمعارضة العلنية للإصلاح

ظل خلاف التيار السلفي مع قيادة الحزب محصوراً في الأطر الحزبية، لكن عندما شعرت قيادات التيار السلفي أن قيادة الحزب بدأت تنحاز إلى الرؤى التجديدية وتستخدم التنظيم في حسم الخلافات الفكرية كما حدث في قضية الموقف من المرأة، وانتخابها في مجلس شورى الحزب، قام علماء ورموز التيار السلفي داخل الإصلاح الذين رفض أعضاء المؤتمر العام للإصلاح فتواهم بعقد الندوات وإلقاء المحاضرات وتأليف الكتب التي تحرم ولاية المرأة بما فيها عضويتها في مجلس شورى الإصلاح[١٩]، كما قاموا في خطوة تالية بالتحالف مع علماء ورموز التيار السلفي خارج الإصلاح فيما

---

(١٩) من ذلك على سبيل المثال كتاب: **الغناء وآلات اللهو والطرب بين حكم الشرع وتزيين الهوى، وحكم ولاية المرأة**، والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٩م، تأليف عبد الوهاب بن لطف الديلمي، والشيخ محمد الصادق مغلس، والشيخ محمد علي الآنسي، والشيخ عبد الرحمن الخميسي، والمؤلفون الأربعة من أبرز قيادات الإصلاح السلفية، ويعملون مدرسين في جامعة الإيمان التي يرأسها الشيخ عبد المجيد الزنداني، والذي يقود المعارضة الفكرية والفقهية لمشاركة المرأة السياسية وقد ألف كتاباً عزز فيه وجهة نظر التيار السلفي بتحريم عضوية المرأة في المجالس المنتخبة سواء داخل الحزب أو الدولة، والكتاب بعنوان: **المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام** (الكويت: مكتبة المنار الاسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

يشبه تحالف اللقاء المشترك، وذلك في إطار هيئة علماء اليمن وجامعة الإيمان وغيرها من المؤسسات والوسائل الإعلامية، وأصبح هذا التيار يُعلن مواقفه المعارضة للإصلاح دون أن يسميه وإنما يطرح رأيه باسم علماء اليمن والشريعة الإسلامية، وعندما تأسس اللقاء المشترك عام ١٩٩٦م دون أن يعلن الإشتراكيون توبتهم وتخليهم عن الماركسية كما كان علماء الإصلاح (السلفيون) يطالبون، سكت التيار السلفي على مضض، خصوصاً وأن التنسيق في بدايته لم يتجاوز بعض القضايا الانتخابية، وقد فشل التنسيق وعاد التوتر بين الإصلاح ومجلس التنسيق والذي وصل ذروته بترشيح الإصلاح للرئيس صالح وحجبه الثقة عن مرشح أحزاب مجلس التنسيق في أول انتخابات رئاسية تشهدها اليمن عام ١٩٩٩م، لكن بعد أن بدأ توسيع التحالف والتنسيق بعد ٢٠٠١م، وتعهدهم بالدفاع عن قيم الديمقراطية وحقوق الانسان وحرية الفكر وهو ما لم يتقبله التيار السلفي داخل الإصلاح، إذ بدأت الأصوات السلفية داخل الإصلاح ترتفع لتحذر الإصلاح علناً من مغبة هذا التحالف، أو على الأقل ليأخذوا حذرهم منه، ذلك أن: «الاتجاهات التي عندها خلل في التصور والاعتقاد، لا شك أن التعامل معها يحتاج إلى حذر، تماماً كما يتعامل الطبيب مع المصاب بمرض، فإذا لم يكن حذراً فقد ينتقل إليه المرض، ولذلك فإن الإسلاميين مطلوب منهم عند التعامل مع غيرهم أن يكونوا في وضع العطاء والتأثير والاعتداد الكامل بما عندهم، وفي وضع الوقاية والحصانة من التأثر بالعدوى، والاستعداد للمفاصلة عند أول شعور بذلك، قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٧]، كما يقول الشيخ محمد الصادق عضو مجلس شورى الإصلاح والمدرس في جامعة الإيمان، وأحد القيادات السلفية البارزة داخل الإصلاح، وذلك في إطار تقييمه لتنسيق الحركة الإسلامية في اليمن مع مختلف الاتجاهات والتنظيمات في مختلف أبعاد العمل السياسي وفي مناسبات مختلفة، وما إذا كانت قد استطاعت من خلال ذلك التأثير في هذه الاتجاهات أم أنها تأثرت؟ وقد كان تقييمه لهذا التنسيق الذي لم يكن قد مر عليه أثناء المقابلة عام واحد فقط على النحو التالي: «...ومن خلال واقع التنسيق بين الحركات الإسلامية والاتجاهات الأخرى، نجد تأثيراً من هذه الحركات في تلك الاتجاهات، إذ صلح بعض أفرادها، وبدأ بعضهم يلتزم ببعض العبادات، وبدأ بعضهم يتفاعل ويتعاطف

مع الطرح الإسلامي والقضايا الإسلامية، وصار منهم من يتدرج في التخلي عن العلمانية، ويقبل بأن الإسلام عقيدة وشريعة، مع نوع من الغبش وعدم الوضوح أحياناً، وهكذا. وبالمقابل فإن بعض أفراد هذه الحركات لم تكن عندهم حصانة كافية ولا علم واف، فتأثروا ببعض أفكار هذه الاتجاهات، أو تبنوا فكراً هجيناً بغرض التقريب بين الفكر الإسلامي وفكر هذه الاتجاهات، الذي سمته العامة أنه غريب مستورد، فأصبحت تجد في صفوف الحركات الإسلامية من يتبنى مثلاً الفكر الديمقراطي وحرية الرأي والرأي الآخر، والذي يعني بعبارة أخرى حرية الإسلام وحرية الكفر، أو الردة في ديار الإسلام، وكذا التعايش بين الحق والباطل، مع أن الأصل أن المسلم حساس لا يقبل الإقرار لأي منكر بحرية الوجود والبقاء، ومن هؤلاء المتبنين من يقول لك: إنما نتبنى هذا الفكر مناورة لا اعتقاداً، ومنهم من وصل إلى حد الافتتان والتبني الحقيقي للديمقراطية، فيقول لك: إنه لم يعد يصلح في هذا العصر إلا هذا الفكر، وهو المناخ المناسب لتعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه، ولا شك أن مثل هذا خلل كبير لا يمس الوسائل فحسب، وإنما يمس العقيدة، ويؤدي إلى اعتقاد النقص في الإسلام وأنه لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره من الوضعيات والمستوردات، وتبني ذلك في مجال الفكر لا يجوز ولو على سبيل المناورة، فكيف إذا كان على سبيل الاقتناع والاعتقاد؟»[٢٠].

وأثناء الثورة الشبابية، وعندما كان الإصلاح يقود الساحات في المطالبة بدولة مدنية، كان قادة التيار السلفي داخل الإصلاح يعقدون المحاضرات ويوزعون المنشورات والفتاوى التي تحذر من الدولة المدنية، ثم أصدروا كتابين حولها: **الأول**: بعنوان «**مقاربات في الدولة المدنية والإسلامية السياقات الفكرية والاستراتيجية**»، والذي خلص فيه إلى أن الدولة المدنية هي دولة علمانية بالضرورة، وهي نبتة أوروبية لبّت حاجات المجتمعات الأوروبية في محنتها مع الكنيسة والدولة الثيوقراطية الكهنوتية التي حكمت أوروبا قروناً من الزمان، ولا علاقة لها بالإسلام، **والثاني** بعنوان: «**فخ الدولة المدنية وعلمنة اليمن**».

---

(٢٠) الشيخ محمد الصادق في: مقابلة مع المنتدى، مجلة إسلامية شهرية (تعز، اليمن)، العدد ٧٠ (ذي القعدة ١٤٢٢هـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢م)، ص ٤١ ـ ٤٢.

ويظهر من مقدمة الناشر أن الكتاب الثاني إنما جاء للرد على الإصلاح الذي كان يقلل من المخاطر التي كان يطرحها هذا التيار، وظل يدافع عن مصطلح الدولة المدنية، حيث قال: «ولما أخذ إصدارنا الأول حقه من النشر والنقاش في عدد من الندوات والمقالات والمحاضرات، ونشرته بعض مراكز الدراسات العربية المعروفة، أخذ البعض يدافع عن الدولة المدنية ويؤكد أننا كيمنيين سنفرض دولتنا المدنية بحسب ما نريد نحن، وبمعاييرنا نحن، وأن ما نخشاه من تسلط القوى الأجنبية وأدواتها المحلية على بلادنا لا يعدو عن كونه مخاوف لا مبرر لها ولا حظ لها من الواقع ولا نصيب. ولما وصل إلينا هذا الرأي قمنا بتدارسه في مركزنا ووجدنا أننا بحاجة ماسة إلى دراسة علمية جادة لآثار استراتيجية علمنة المجتمعات المسلمة على اليمن، عند تناولها لوضع اليمن الذي تم من خلال مباحث عدة، الأول والثاني منها كانا بمثابة الإطار النظري للدراسة، وكان الأول بعنوان استراتيجية علمنة المجتمعات المسلمة، والمبحث الثاني بعنوان فخ الدولة المدنية الحديثة، ثم توالت مباحث الدراسة بشأن الوضع اليمني وبناءً على الإطار النظري، تعرضت للمحاولات الحثيثة التي تبذل بهدف علمنة الدستور اليمني وعلمنة قضايا المرأة اليمنية وعلمنة مناهج التعليم، وهناك مباحث تناولت قضايا علماء اليمن ودعاوى تجديد الدين وبروز ظاهرة من يطلقون على أنفسهم الإصلاحيون الجدد، وظاهرة الترويج للنموذج التركي الذي وجد الباحث أنه يتم بأسلوب يخدم استراتيجية علمنة اليمن على عكس ما هو عليه النموذج التركي الذي يسعى لأسلمة تركيا»[٢١].

كتاب النصيحة

على الرغم من أن قيادات التيار السلفي تبدي معارضتها علناً لمواقف الإصلاح الرسمية إلا أنها كانت ولا تزال تتجنب الحديث مباشرة عن

(٢١) أحمد عبد الواحد الزنداني (رئيس مركز البحوث السياسية والاستراتيجية)، في: تقديمه لكتاب إسماعيل علي السهيلي، **فخ الدولة المدنية وعلمنة اليمن** (صنعاء: مركز البحوث والدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص ٥.

الإصلاح أو الإخوان كحزب وتنظيم، وإن تحدثت عن تيار ليبرالي أو الإصلاحيين الجدد كتيار داخل الإصلاح لا تخفي معارضتها لأطروحاته، ومع ذلك فإن رموز هذا التيار تبدي امتعاضها من مواقف الإصلاح الرسمية ومواقف قيادته، وفي خطوة كانت مفاجئة قام أحد قيادات هذا التيار بإصدار كتاب علني باسم مستعار، وفي مقدمة الكتاب اعتراف ضمني بتراجع التأثير السلفي داخل الحركة وغلبة التجديد، الذي اعتبره المؤلف أخطاء ومعاصي داخل حركة الإخوان المسلمين، ولكن هذه الأخطاء كانت إلى وقت قريب ـ حسب قوله ـ «لا تعدو أن تكون أخطاء فردية في الغالب، أو أخطاء منهجية غير مؤثرة على مسيرة العمل الإسلامي العام، والتدين الصحيح الملتزم بأصول أهل السنة والجماعة. ولكن الاعوجاج الذي بدأ طفيفاً في مسيرة هذه الحركة قد أخذ صبغة جماعية منظمة في آونتها الأخيرة، وليس عندنا معلومات كافية عن أساس وبدايات ذلك. . .»[٢٢]، على الرغم من أن قيادات الإصلاح قد تبرأت من الكتاب وأعلنت عدم رضاها أو معرفتها به، بما في ذلك الشيخ عبد المجيد الزنداني الذي يعتبره البعض يقود التيار السلفي داخل الإصلاح، ووجهت إليه الاتهامات أنه وراء الكتاب أو أن الكتاب قد صدر بعلمه ورضاه خصوصاً أن الكتاب يثني على الشيخ الزنداني، ويتحدث عن مظلوميته وتآمر قيادة الإخوان الحالية عليه، إلا أن مضمون الكتاب إذا ما استثنينا حديثه عن قيادة الإخوان بالاسم ونقله بعض الكلمات التي قالوها في اجتماعات حزبية لم يخرج عن القضايا التي أصبح التيار السلفي داخل الإصلاح ينتقدها علناً ويعقد ضدها الندوات والمحاضرات ويصدر الكتب والنشرات مثل: تحويل الحركة إلى حزب سياسي، وإضعاف هيبة العلماء ومرجعيتهم داخل قواعد الإخوان، ورفض إنشاء مجلس مرجعي للفتوى، والتوسع في فقه المصالح، والجهاد الفني، والعلاقة مع الغرب والولايات المتحدة، والعلاقة مع العلمانيين، والانفتاح في قضية المرأة. . . إلخ.

---

(٢٢) صادق أمين، **إلى أين يتجه الإخوان المسلمون في اليمن: نصيحة ودعوة إلى تفعيل الاحتساب داخل الحركات الإسلامية** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٢)، ص ٥.

سادساً: موقف قيادة الإصلاح من معارضة التيار السلفي

على الرغم من أن الحزب يحرص على تجاهل مواقف التيار السلفي داخله باعتبارها مواقف شخصية أو بصفتهم علماء دين ولا علاقة للحزب بهم ـ تماماً كما يحرص التيار السلفي على أن لا يتعرض للإصلاح في المواقف والبيانات الصادرة من هذا التيار والذي يطرحها باعتبارها حكم الشرع ونصيحة للأمة والإصلاح منهم ـ إلا أن بعض المواقف لبعض رموز التيار السلفي داخل الإصلاح كانت تسبب حرجاً للحزب مع شركائه في المشترك، كما حدث في مواقف الشيخ الزنداني من د. ياسين سعيد نعمان، فعند عودته من منفاه من الإمارات عام٢٠٠٣م تم الاحتفاء به بشكل كبير من جميع القوى السياسية والوسائل الإعلامية، بما في ذلك قيادات الإصلاح السياسية وصحيفته الرسمية، وقد سُئل الشيخ عن هذا الاحتفاء من قبل الإصلاح بالدكتور ياسين الذي قيل: إنه رفض اعتراض بعض العلماء على عدم جواز مناقشة ميزانية الدولة وفيها بند لمصنع صيرة، فأجاب: «هذا رأيك والحكم للقاعة»، وعندما سئل الزنداني في درس له بعد صلاة الفجر في الجامعة عن مقولة: «الحكم للقاعة» والتي كان يرددها ياسين سعيد نعمان أثناء رئاسته لأول مجلس نواب بعد الوحدة فأجاب الزنداني بأن ذلك حدث بالفعل كما سمعنا في حينه، ولم نسمع حتى الآن أن ياسين قد أعلن توبته عن ذلك، وقد تناقلت وسائل إعلام النظام ـ التي كانت منزعجة من التقارب بين الإصلاح والإشتراكي ـ هذا الحديث تحت عنوان «فتوى إجرامية تكفر ياسين سعيد نعمان»[٢٣]، وقد أصدرت الأمانة العامة للحزب الإشتراكي اليمني بياناً يدين ويستنكر هذا النهج التكفيري الذي لا يقبل بحرية الرأي والرأي الآخر، وطالب السلطة تحمل مسؤولياتها القانونية والعمل على إزالة عامل توتير وإقلاق الأمن والاستقرار في البلاد وبإلغاء فتوى حرب ٩٤م[٢٤]، ورغم صدور نفي من الشيخ الزنداني للتكفير، إلا أنه أكد صحة ما قاله حول كلام ياسين بعد الوحدة «الحكم للقاعة» واستنكاره لذلك، الأمر الذي اضطر الأمانة العامة للإصلاح لإصدار بيان أكدت فيه أن «اتجاهات وقرارات

---

(٢٣) انظر المؤتمر. نت، بتاريخ ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣، على الرابط:
<http://www.almotamar.net/3622.htm>

(٢٤) المصدر نفسه.

ومواقف وعلاقات التجمع اليمني للإصلاح ليست رهناً للمواقف أو الآراء الشخصية، وأن أي رأي أو موقف أو اتجاه خارج إطار قرارات مؤسسات الإصلاح التنظيمية، أو أي فتوى تخالف ما يقره «الإصلاح» في برامجه وأدبياته الصادرة عن مؤسساته الرسمية يعد رأياً شخصياً يتم النظر إليه والتعامل معه وفقاً لحقوق وواجبات المواطنة التي يحددها النظام الدستوري والقانوني في البلاد، وفي إطار يكفل حرية الرأي والتعبير، ويضمن توفر المسئولية الشخصية»[25]، وتكرر الأمر أثناء مؤتمر الحوار الوطني الذي انطلقت فعالياته في ١٨آذار/مارس ٢٠١٣م حيث وقف التيار السلفي داخل الإصلاح ضد المؤتمر ورفضوا المشاركة فيه حتى يتم الاستجابة لمطالب العلماء، ثم بدأوا بشن حملة إعلامية مكثفة ضد مؤتمر الحوار وبعض أعضائه، وأصدروا في ذلك الكتيبات وأبرزها كتاب الشيخ عارف الصبري وهو عضو البرلمان عن الإصلاح ومدرس في جامعة الإيمان حيث أصدر كتيباً بعنوان **مؤتمر الحوار عمار أم دمار**، حذر فيه من مؤتمر الحوار باعتباره يسعى لعلمنة اليمن وتقسيمه وعرض بأمين عام الحزب الإشتراكي وشخصيات ليبرالية أخرى باعتبارهم ضد الشريعة[26]، ولحرص الإصلاح على نجاح الحوار والعلاقة مع الاشتراكي قال حزب التجمع اليمني للإصلاح: إنه غير معني بما ورد في كتاب الشيخ عارف الصبري المعنون بـ«الحوار.. عمار أم دمار»، واعتبر مصدر مسئول بالأمانة العامة للتجمع اليمني للإصلاح في بيان صحفي أن ما ورد في الكتاب «لا يعبر إلا عن فكر ورأي مؤلفه ولا يمثل منهج وثقافة الإصلاح بأي حالٍ من الأحوال ودعا المصدر قواعد أعضاء الإصلاح إلى التمسك بالنهج الوسطي بعيداً عن أي إفراط أو تفريط. حسب البيان[27].

(٢٥) من بيان الأمانة العامة للإصلاح الصادر في ٢٢/١٠/٢٠٠٣، في كتاب: **الإصلاح في وجه التطرف والاستبداد: دراسة في وثائق وأدبيات التجمع اليمني للإصلاح**، إعداد حسن منصور ([صنعاء: التجمع اليمني للإصلاح]، ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)، ص ٨.

(٢٦) عارف الصبري، **مؤتمر الحوار عمار أم دمار؟** (صنعاء: مركز الكلمة الطيبة للبحوث والدراسات ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص ٤١.

(٢٧) انظر تصريح المصدر المسؤول في الأمانة العامة للإصلاح، الخميس ١٠ كانون الثاني/يناير ٢٠١٣، في المصدر أونلاين على الرابط التالي: <http://alasdaronline.com/article/40270>

الموقف من كتاب النصيحة

باستثناء هذه البيانات التوضيحية التي تضطر لها قيادات الإصلاح مع مواقف بعض الشخصيات السلفية داخل الحزب، تجاهلت قيادات الإصلاح ولاتزال مواقف وبيانات التيار السلفي وكأنها لا تعني الإصلاح وليست موجهة إليه، باستثناء تعاملها مع كتاب «**النصيحة**» الذي صدر باسم مستعار، إذ تصدت له قيادات الإصلاح بقوة خصوصاً بعد أن قامت السلطة بالترويج للكتاب ونشره، وهو ما أزعج قيادة الإصلاح على الرغم من أن مضمون الكتاب يصب لصالحها أمام الرأي العام، أو النخبة الثقافية والسياسية على الأقل، إذ إن التهم التي كالها المؤلف لقيادة الإصلاح هي الانفتاح والتعامل مع الغرب والعلمانيين، وتقليص دور العلماء الشرعيين... إلخ، إلا أن قيادة الإصلاح انزعجت بقوة من هذا الإصدار وهو دليل على خشيتها من تأثير الكتاب على قاعدة لا بأس بها من قواعد الحزب متأثرة بالمنهج السلفي الذي اتهم الكتاب قيادة الإصلاح بالتخلي عنه واللهث وراء المصالح على حساب الدعوة والدين، وقد ردت قيادة الإصلاح ولأول مرة في كتاب باسم الأمانة العامة للإصلاح، وحاولت تفنيد ما أورده الكاتب، والرد على أهميته ـ إذ قدم تأصيلاً شرعياً لأول مرة لعدد من قضايا الانفتاح التي اتخذها الإصلاح ـ، إلا أنه كان يكشف عن مدى تأثير الفكر السلفي داخل الإصلاح، وخشية القيادة من تأثير الكتاب على تيار واسع داخل الحزب، وهو ما يتجلى في نقطتين في الكتاب:

الأولى: اللهجة القاسية ضد المؤلف

على الرغم من أن الكتاب قد صدر باسم الإصلاح وليس باسم فرد منه، إلا أن دفاعه عن قيادات الإصلاح التي هاجمها المؤلف قد اتسم بالنزق واللغة السلفية المتشنجة التي يعيبها الكتاب على المؤلف وتياره، فمنذ المقدمة والكتاب ما فتئ يؤكد أنه: «مازال أهل الحق والدعاة إليه والمجاهدون في سبيل نصرته هدفاً لأعداء الإسلام، يناصبونهم العداء، وينصبون لهم حبائل الكيد والمكر، بضروب من الحرب الخفية والمعلنة... ولعل أخطرها إشاعة الفتنة بين أهل الحق، ونشر قالة السوء، والتشكيك الدائم في منهج الدعاة وفي أشخاصهم، من خلال أدعياء متسللين

إلى صفوفهم أو متلبسين بهم، أو أصحاب غفلة يقادون إلى هلاكهم بألسنتهم. . .»[٢٨]، ويضيف: «وفي خضم أمواج الباطل التي يجهد راكبوها للنيل من ثمرة الحق تداعى غرور الجاهلين، وقصور المتعالين، وغلو الغالين، واستبطان الحاقدين، وانضمت هذه الخصال بعضها إلى بعض وتلاقت سحومها عبر النجوى الشيطانية، فلم تنتج شيئاً مما ينتفع به الناس، أو الدعاة، وإنما أنتجت كتيباً مشبوهاً تحت زعم النصيحة وباسم مؤلف مجهول رمز لاسمه بصادق أمين، وللأسف لم يكن صادقاً ولا أميناً، وإنما كانت «نصيحة غش» مشبعة بالادعاء، والنفج وقول الزور، والعدوان على حركة الإخوان المسلمين في المعمورة وعلى الدعوة والدعاة وبخاصة على التجمع اليمني للإصلاح ومناهجه ورجاله وجهاده، الأمر الذي اضطرنا إلى أن يكون لنا مع هذه النصيحة المغشوشة وقفات لكشف زخرف القول فيها، وفضح غرور صاحبها، وكبره وجهله، وكشف تلبيساته، طمعاً في رشاده إلى طهارة السريرة وإلى الطيب من القول، وقد نفث هذا الكاتب خبيئة فؤاده، وحبيس تناجيه مع رفقته، حتى صار بفعله هذا مخلباً عوضاً عن مخالب الأعداء التي قلمت، ونابأ عن أنيابهم التي هتمت، وقلماً عن أقلامهم، وصدى لأصواتهم، ونفساً لأنفاسهم. . .»[٢٩]، وهكذا في كل فقرة يوردها الكتاب من أقوال المؤلف يشبعه سباً وشتماً يوحي بمدى الألم الذي أصابهم منه، ومحاولة لإظهار مدى بعده عن الحركة بل وعن قيم الإسلام ـ كما توحي بعض العبارات ـ وربما لجأ المؤلفون لهذا الأسلوب حتى لا يتأثر بكلامه أتباع الحركة ويعتبرونه مجرد جاسوس عميل في وسط الحركة الإسلامية، يعمل لمصلحة أعداء الإسلام!

الثانية: التأصيل لفقه المصالح

عاب المؤلف على قيادة الإخوان ابتعادها عن منهج التلقي والاستدلال السلفي والتوسع في فقه المصالح بدون ضوابط شرعية، وإنما بحسب ما تراه قيادة الحركة، أو بالتحديد ما يراه الرجل الأول في الحركة ياسين

(٢٨) **الإصلاح ـ الفكرة والمسار** (صنعاء: التجمع اليمني للإصلاح، الأمانة العامة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

عبد العزيز، وقد توقف كتاب الإصلاح طويلاً أمام هذا الاتهام، الذي تناوله تحت عنوان «فقه مصالح العباد» واستهله بتلخيص التهمة التي رددها المؤلف قائلاً: «في سواد تلك الصفحات يكثر مسودها من الحديث بسخرية وهمز ولمز عن فقه المصالح وينسبه بطريقة ساخرة إلى الأستاذ ياسين عبد العزيز مكرراً مقولته (فقه المصالح الياسيني)»[30]، وبعد أن سخر من الكاتب ودافع عن ياسين قال: «إن فقه مصالح العباد فقه شرعي، له مكانته في الشريعة الإسلامية باعتباره أصلاً من أصولها في التشريع والموازنة والترجيح، وسنحاول في هذه العجالة أن ننقل بعض هذا الفقه عن شيخ الإسلام ابن تيمية، دون أن نسترسل في الطواف على علماء الأمة أجمع ممن طرق هذا الباب للتأكيد على أن هذا الفقه أصل ركين من أصول التشريع الإسلامي، وأنه لب لباب الفقه وجوهره على مدار العصور، وقد عقد له شيخ الإسلام في فتاويه فصلاً مستقلاً، وسننقل للقارئ الكريم هذا الفصل النفيس على طوله لأن فيه من أصول الفقه وقواعده وثمراته ما يشفي النفس ويشرح الصدر وينير السبيل...»[31]. والفقرة السابقة تكشف عن مراعاة القيادة للتيار السلفي وتأثيره داخل الإصلاح، فمن بين علماء الأمة الذين تحدثوا عن فقه المصالح استشهد الكتاب بما قاله ابن تيمية وليس الشاطبي مثلاً، حتى يبين للقواعد السلفية أن الإصلاح لم يخرج عن منهج السلف الصالح، وقد نقل كتاب الإصلاح حديث ابن تيمية في ١١ صفحة كما أكثر من الاستشهاد بأقوال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما من علماء السلف في أكثر من موضع ما استطاع الى ذلك سبيلاً!

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

السلفية في إرتريا

علي محمد سعيد(*)

مقدمة

الحمد لله القائل في التنزيل العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(1).

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للناس كافة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(2) وأردف بالصلوات الزاكيات الطيبات على أصحابه الغرّ الميامين الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون، وعلى من سار على هداهم واستنّ بسنتهم إلى يوم الدين. وبعد:

فهذه دراسة مختصرة عن السلفية في إرتريا: النشأة والتطور والتحديات، تأتي في سياق التعريف بالحركة السلفية في إرتريا؛ نشأة وتطوراً، مع الإشارة إلى الحراك الدعوي والتنظيمي والسياسي، وأهم العوائق الذاتية والموضوعية التي تواجه الحركة السلفية، علّها تضيف جديداً في هذا السياق، إذ إن الحركة السلفية حسب علم الباحث لم تحظ بدراسات علمية متكاملة حتى هذه اللحظة، وإن حدث فهي تتناول أجزاء منها ولم تر النور لتكون في

(*) دكتوراه في العلوم التربوية.

(1) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(2) المصدر نفسه، «سورة الأعرف،» الآية ١٥٨.

متناول الجميع حتى تقوَّم تقويماً منهجياً وعلمياً، وقبل ذلك يتعرَّف الناس على ماهيتها.

وتسهيلاً للدرس ولأغراض البحث فإنني قد قسمت الموضوع إلى عدة مراحل في فقرات رئيسة على النحو التالي:

- مدخل مفاهيمي.
- التعريف بإرتريا وتاريخ دخول الإسلام فيها، ومدى ارتباطها بالدولة الإسلامية.
- الظاهرة الدينية في إرتريا.
- نشأة الاتجاه السلفي في إرتريا.
- تطور الاتجاه السلفي في إرتريا.
- الآثار التي نتجت عن الاتجاه السلفي.
- علاقة الاتجاه السلفي بالآخرين.
- التحديات التي تواجه الاتجاه السلفي.
- الخاتمة.

كلمة مفتاحية: استخدمت الدراسة لفظ (التجرنة) أو تجرنة المجتمع، وتعني في هذه الدراسة: صبغ الشعب الإرتري كله بصبغة ثقافية واحدة، وهي ثقافة التجرينا، وهي إحدى اللهجات المحلية التي يتحدث بها غالب سكان المرتفعات الإرترية، وقد فرضت هذه اللهجة بقوة الدولة على كل الشعب وبذلك ألغى النظام الحالي الخصوصيات اللغوية والثقافية للشعب الإرتري وهو الذي أسميته بتجرنة المجتمع أو الشعب المتجرن.

المدخل المفاهيمي

قبل الدخول في مراحل نشأة وتطور السلفية في إرتريا يرى الباحث ضرورة الإشارة إلى مفهوم السلفية نفسه في اللغة والاصطلاح فذلك مما يساعد في فهم الظاهرة السلفية إذ لم تعد السلفية حركة يقتصر مفهومها في دولة واحدة فهي ممتدة امتداد العالم الإسلامي بغض النظر عن الكثرة والقلة.

مفهوم السلفية لغة

جرت العادة عند الدارسين عند بحث أي مفهوم ردّه إلى أصله اللغوي، وعلى ذلك فإن السلفية في اللغة تعود إلى مادة (سلف).

جاء عند ابن فارس[٣]: (السين، واللام، والفاء) أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف: الذين مضوا، والقوم السلّاف: المتقدمون.

أما الفيروزأبادي فقد قال في باب الفاء، فصل السين: والسلف كل عمل قدّمته، وكل من تقدمك من آبائك وقرابتك[٤].

وجاء في **المعجم الوسيط**:

السلفيُّ: من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدر ما سواهما.

والجزء الأخير غير دقيق في تعريف السلفي، إذ إن السلفية لاتهدر ما سواهما بل تدعو إلى تحرير العقل وطريقة الاقتداء بالسلف. و«السلف» ينسبون إلى «السلفية» وهو ما يعرف بالمصدر الصناعي عند النحاة فألحقت بلفظ «سلف» الياء والتاء المربوطة[٥].

السلفية اصطلاحاً

عند طارق محمد هاشم الهدية: السلفية في أصلها وفي حدها الأدنى المتفق عليه في تقديري هي منهج تلق، ومذهب عقدي ينتسب إلى السلف الصالح من أهل القرون المفضلة. ثم أورد لهذا المفهوم عدداً من الاستخدامات والدلالات هي: أ/ بمعنى الفرقة. ب/ مذهب عقدي. ج/ مذهب سلوكي تزكوي. د/ مذهب دعوي. هـ/ مذهب فقهي. و/ منهج للتلقي[٦].

---

(٣) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، مج ١، ص ٥٦٧.

(٤) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٥) مصطفى الغلاييني، **جامع الدروس العربية** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣)، ج١، ص ١٣٢.

(٦) طارق محمد هاشم الهدية، **نحو موقف جديد من التصوف** (الرياض: مطابع هلا، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ١٣ ـ ١٤ (بتصرف).

السلفية عند عبد الرحمن عبد الخالق[(٧)]

يعتبر الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق من أبرز العلماء المعاصرين الذين نظَّروا للدعوة السلفية بكتاباتهم ومحاضراتهم، فهو يرى بأن مفهوم السلفية: هي دعوة الكتاب والسنة، والدين الصحيح، والإسلام النقي، وهي اتباع سبيل المؤمنين من السلف الصالح وهم أصحاب النبي (ﷺ)، والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين.

ثم يعلِّل سبب التسمية بقوله: هذه التسمية اختصار لتعريف مطول، فالقول بأن فلاناً سلفيّ يعني أنه: ليس خارجياً مستحلاً دم المسلم بالمعصية، وليس رافضياً ممن يكفّر الصحابة، وليس محرِّفاً متأولاً بالباطل ممن ينفي صفات الله ويحرِّف معانيها، وليس مشبهاً لله بخلقه، وليس قبورياً ممن يعبد القبور ويقدِّم لها النذور، وليس مقلِّداً متعصِّباً ممن يلتزم قول إمام بعينه ولو علم أنه يخالف الآية والحديث... وليست نسبة بعد ذلك إلى إمام بعينه، أو شيخ خاص، وإنما هي المنهج والطريق الذي سار فيه الصحابة والخلفاء الراشدون والأئمة المرضي عنهم والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وقفات مع هذه التعريفات لمفهوم السلفية

يتضح من خلال ما سبق ما يلي:

١ ـ إن السلفية ليس بالضرورة أن تكون حزباً أو جماعة منظمة ذات هيكل تنظيمي شأنها في ذلك شأن الجماعات والحركات الإصلاحية الأخرى في العالم الإسلامي، وهذا لا يعني أنها قائمة على الفوضى.

٢ ـ إن السلفية يمكن اعتبارها تياراً إصلاحياً عريضاً وظاهرة عامة يمكن أن تتضمن عدداً من الاتجاهات العامة للإسلام لا سيما في العصر الحاضر مع الأخذ في عين الاعتبار مدى الاعتماد على أصول الانطلاق في الحركة

---

(٧) عبد الرحمن عبد الخالق، **كلمات مختارة**، سلسلة كتب ورسائل الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق؛ ج ٧ (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٤٠٩ (بتصرف يسير).

على الكتاب والسنة. وهي فوق هذا تتسم ببساطة الخطاب الذي يمكن أن يكون مقبولاً لأي إنسان ذي عقل وفطرة سليمة.

٣ ـ من خلال تتبع تطور التيار السلفي أو الحركة السلفية يعتبر بأن هناك بعضاً من التعقيدات التي صاحبت مفهوم السلفية، فهل تعني الإسلام نفسه كما ذهب إلى ذلك الشيخ عبد الرحمن في تعريف السلفية؟ إذ يفهم من تعريفه المطابقة للإسلام نفسه؟! وليست جماعة حزبية شأنها شأن بقية العاملين في حقل الدعوة والإصلاح في العالم الإسلامي عند أهل السنة والجماعة.

ولذلك يعتقد الباحث بأن المفهوم كان في البدء دعوة شعبوية ـ إن جازت النسبة ـ عامة تدعو إلى تحرير العقيدة والعود إلى الإسلام في منابعه الأولى الكتاب والسنة خاصة في عهد مؤسس الحركة الوهابية الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ثم تطور المفهوم ليكون تياراً منظماً له أطر منظمة في العالم الإسلامي وهو بذلك تحول إلى ما يشبه الحزب المنظم. وتتعامل هذه الدراسة مع مفهوم السلفية وفق هذه المفاهيم إذ ليس بالضرورة أن يكون حزباً سياسياً فقط مع جواز ذلك والأخذ في الاعتبار بأن الدراسة قد جنحت كثيراً في اعتبار السلفية حزباً سياسياً في إطار معالجة الظاهرة السلفية في إرتريا.

إرتريا وتعاقب دخول الإسلام فيها

باعتبار الجغرافيا المسرح الذي تدور فيه فصول التاريخ[٨] وأحداثه فإنه يحسن أن أقدم في هذه الفقرة لمحة مختصرة عن إرتريا موقعاً، وتاريخاً، وتعاقب الإسلام فيها، وأخيراً خضوعها للاستعمار الأوربي ثم الإثيوبي إذ إن هذه المعلومات، وإن كانت معلومة متداولة، فإن الصورة عن تاريخ نشأة السلفية تكون غير مكتملة في نظري ما لم تكن الصورة متكاملة عن إرتريا: الشعب والتاريخ.

(٨) إبراهيم عبد الله محمد، تحفة الأوفياء لمسيرة التحرير والتعريب في القرن الأفريقي ([د. م.]: د. ن.، د. ت.])، ص ٨٤.

إرتريا الموقع واستحقاقاته

تقع إرتريا في الجزء الشمالي الشرقي من القارة الإفريقية على شكل مثلث، تجاور قاعدته شمالاً السودان من الشمال والغرب، وإثيوبيا من الجنوب، وجيبوتي من الجنوب الغربي[٩] على امتداد الساحل الغربي للبحر الأحمر، ويبلغ طول الساحل الإرتري نحو (١١٠٠) كم، وتمتلك إرتريا نحو (١٢٦) جزيرة أهمها جزيرة دهلك التي تبلغ مساحتها (١٨٥) كم٢، وتبعد عن ميناء مصوع (٦٠) كم نحو الشرق[١٠] وإرتريا هي ثاني دولة في امتلاك هذا العدد من الجزر بعد السعودية التي تمتلك نحو (١٤٤) جزيرة في البحر الأحمر[١١] وقد كان الساحل الإرتري والبحر الأحمر موضع صراع على مدار التاريخ البشري بدءاً بالإغريق وانتهاء بالاستعمار الإثيوبي، ومروراً بالحملات الأوربية الصليبية ثم الاحتلال الكامل لإرتريا من قبل (الإيطاليين ١٨٦٩ ـ ١٩٤١م)، (والبريطانيين ١٩٤١ ـ ١٩٥٢م)، (والإثيوبيين ١٩٦١ ـ ١٩٩١م). وتكمن أهمية هذا الموقع في كونه يعَدُّ حلقة وصل بين القارة الإفريقية، ومنطقة الشرق الأوسط خاصة الخليج العربي، وما يمثله من عمق استراتيجي للحضارة العربية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى كونه المدخل الذي يؤدي إلى المحيط الهندي، وفيه الممر المائي الحيوي (مضيق باب المندب)، وهذا يعني أن استقرار وأمن البحر الأحمر لا تتحكم فيه الدول المشاطئة له فحسب بل هو نطاق (جيوبولتيكي) يأخذ بعداً عالمياً بالإضافة إلى البعد الإقليمي على مستوى شرق إفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط، وهذا ما جعل مصير استقلال إرتريا مرتبطاً في الفترة ما بعد الحرب الثانية بمصالح الدول الكبرى خاصة بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية[١٢].

---

(٩) قائد محمد العنسي، **الصراعات السياسية والعسكرية في القرن الأفريقي وأثرها على اليمن** ([د. م.]: مكتبة الشريف الأكاديمية، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(١٠) إدريس عبد الله قرجاج، **نافذة على تاريخ إرتريا: الموقع والمكون الاجتماعي والثقافي** (عمان: المعد، ٢٠٠٨)، ص ٢١ ـ ٣٧.

(١١) سعد ناجي جواد وعبد السلام بغدادي، **الأمن القومي العربي ودول الجوار الأفريقي**، دراسات استراتيجية؛ العدد ٣١ (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية ١٩٩٩)، ص ٨٩.

(١٢) حركة الجهاد الإسلامي الإرتري، **الجهاد الإرتري: قراءة في طريق التغيير**، سلسلة إصدارات أمانة الإعلام (الخرطوم: مطابع العملة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٣٣ ـ ٤٠.

أما أصول الشعب الإرتري فإن المصادر التاريخية تجمع على أن سكان هذه المنطقة هم خليط من الزنوج، والحاميين، والساميين، ويعتقد بأن الزنوج كانوا هم الأكثر قدماً من حيث التواجد، ثم نزح إليهم الحاميون (الكوشيون)، وعقب ذلك توالت الهجرات السامية العربية بدءاً من جنوب الجزيرة العربية، ثم من شبه الجزيرة العربية عقب ظهور الإسلام، وتعتبر الهجرات العربية الأولى إلى هذه المنطقة (منطقة الساحل الإرتري) قديمة جداً حيث قيل بأنها تعود إلى (١٠٠٠) سنة قبل الميلاد وقيل أكثر من ذلك، ومن خلال التزاوج والتداخل بين السكان الأصليين، والذين وفدوا إليهم تكونت إرتريا اليوم فهي مزيج من سكان أفارقة، وعرب من جنوب وشمال الجزيرة العربية، ولا يخرج عن هذا حتى العنصر المسيحي في إرتريا فهم من أصول سامية عربية(١٣).

إلا إن الموقف الحاد من الثقافة العربية أمر آخر ويأتي في سياق التعصب غير المبرر، والخوف من الذوبان في المحيط الإسلامي إذ إن سكان القرن الإفريقي يبلغون أكثر من (١٢٠) مليون نسمة غالبيتهم من المسلمين(١٤).

وقد برز هذا الموقف عند إقرار اللغة العربية في إرتريا في البرلمان الإرتري الذي تشكل بموجب الاتحاد الفيدرالي مع إثيوبيا عام (١٩٥٢م)(١٥) حتى قال القس ديمطروس: «نقبل اليوم باللغة العربية لغة رسمية في إرتريا

---

(١٣) وللمزيد يمكن الرجوع إلى: ممتاز العارف، **الأحباش بين مأرب وأكسوم** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧٥م)، ص ٩؛ عبد السلام بغدادي، **الجماعات العربية في إفريقيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٨٧ و٨٩ ـ ٩٠؛ محمود شاكر، **إرتريا والحبشة**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٤. محمد عثمان علي خير، **عروبة إرترية: حقائق ووثائق** (دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٩ ـ ٤٠؛ قايد العنسي، **التداخل السكاني وأثره في العلاقات اليمنية الحبشية، ١٩٠٠م ـ ٢٠٠٠م** (القاهرة: دار الأمين، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص ٣٩ ـ ٤٥، وتريفاسكيس، **إرتريا مستعمرة في مرحلة الانتقال**، ترجمة البعثة الخارجية لجبهة التحرير الإرترية، ط ٢ (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٨٤)، ص ٣٠ ـ ٣٨.

(١٤) العنسي، **الصراعات السياسية والعسكرية في القرن الأفريقي وأثرها على اليمن**، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٥) **دستور إرتريا لسنة ١٩٥٢م الذي أعده مندوب الأمم المتحدة**، مادة ٣٩، ص ١٤ (طبع بمطبعة الحكومة الإرترية).

وعيوننا تدمع دماً» وقد استغرق النقاش حول إقرار اللغة العربية لغة رسمية في إرتريا قرابة الشهرين فيما أقر المسلمون بأن تكون لغة التجرينة لغة رسمية ثانية موازية للغة العربية دون أية مشكلات، وكل ذلك من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية[١٦].

دخول الإسلام وتعاقبه في إرتريا

في عهد الرسول (ﷺ)

كانت إرتريا المركز الثاني الذي انطلق منه نور الإسلام بعد مكة، حيث هاجر إليها الصحابة الأولون بقيادة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وبعض كبار الصحابة[١٧]، وقد كانوا نحو (٨٣) رجلاً عدا أبناءهم[١٨] وقيل (١٣٢) رجلاً[١٩] ومعهم نحو (١٨ أو ١٩) امرأة[٢٠]. وقد كان السبب المباشر للهجرة اشتداد أذى قريش بالمسلمين في مكة، حيث أشار إليهم الرسول (ﷺ) بالهجرة إلى الحبشة قائلاً: «إنها أرض صدق، وإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد» وكان ذلك في السنة الثامنة قبل الهجرة إلى المدينة، وقد هبطوا في مدينة (مصوع) أو كما تقول بعض المصادر في «معدر» الساحلية جنوب «عصب» في إقليم «دنكاليا»[٢١] في إرتريا، ومنها توجهوا إلى الملك النجاشي الذي أحسن استقبالهم ووفادتهم. وبعد ذلك توالت الهجرات وازداد ارتباط الساحل الإرتري بالدولة العربية الإسلامية.

---

(١٦) علي محمد سعيد، «الهوية الإرترية ومشروع التجرنة،» مجلة النفير الإرترية الدورية (تصدرها أمانة الإعلام بحركة الإصلاح الإسلامي الإرتري)، العددان ٩٣ ـ ٩٤ (رجب ١٤٢٣هـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢م)، ص ٣٨.

(١٧) شاكر، إرتريا والحبشة، ص ١٤ ـ ١٥، وغالي عودة، إرتريا: بلاد المسلمين وصراع النفوذ (عمّان: دار البشير، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ٢٢.

(١٨) أبو محمد عبد الملك بن هشام الأنصاري، السيرة النبوية، تحقيق أحمد السقا ([د. م.]: دار التراث العربي للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج١، ص ١٩٧.

(١٩) قرجاج، نافذة على تاريخ إرتريا: الموقع والمكون الاجتماعي والثقافي، ص ٣١.

(٢٠) صفي الدين المباركفوري، الرحيق المختوم (الرياض: مكتبة دار السلام، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٩٤.

(٢١) خير، عروبة إرترية: حقائق ووثائق، ص ٤١، وموسى محمد عمر، الصراع السياسي والثقافي وقضية الهوية عند الأحباش (الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٣٩.

في عهد الخلفاء الراشدين

أرسل الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) كتيبة مؤلفة من (٣٠٠) رجل إلى الساحل الإرتري بقيادة علقمة بن مجزرة الكناني في صفر عام (٢٠هـ)، إلا أن هذه الكتيبة واجهت مقاومة من ملك الحبشة، وقتل العديد من أفرادها، وقد حاول هذا الملك مناصرة الأقباط في مصر عندما كان المسلمون يقومون بفتحها بقيادة عمرو بن العاص (ﷺ)، ويدعى الملك حينها (سكسوح)، إلا أنه هزم، ولم يتمكن من إيقاف المد الإسلامي في منطقة الساحل الإرتري، أو مناطق نفوذ البجة[(٢٢)].

في عهد الدولة الأموية

لم تتوقف حركة المدّ الإسلامي نحو الساحل الإرتري، فقد أرسل الخليفة عبد الملك بن مروان حملة استطاعت أن تستولي على جزيرة دهلك في الساحل الإرتري عام ٨٣هـ[(٢٣)]، وقد كان ذلك رداً على غارة قام بها قراصنة انطلقوا من ميناء (عدوليس) الإرتري على (جدة) حيث دمروا السفن الراسية فيها بل هددوا الأماكن المقدسة في مكة، والمدينة، وبتلك الحملة استطاع عبد الملك بن مروان أن يؤمن الساحل الإرتري، ويحفظ للدولة هيبتها[(٢٤)] وفيما بعد ازدهرت «ولايات إسلامية عربية في دهلك والشواطئ الإرترية في القرن الثامن الميلادي» وقد بنى فيها الأمويون القلاع والحصون في جزر دهلك، وميناء باضع «مصوع» ولا تزال آثارها باقية[(٢٥)]، بل امتد الإسلام من تلك المنطقة إلى باب المندب، كما أنشأ التجار المسلمون مدينة هرر الواقعة في إثيوبيا حالياً[(٢٦)]. «ودخل الإرتريون في دين الله أفواجاً، وترسخت علاقات المودة والحسنى بين القبائل الإرترية المسلمة والمسلمين القادمين من خلف البحر بتجارتهم، وأصبحت تلك العلاقة نموذجاً جديداً في التعامل ومراعاة العهد»[(٢٧)].

---

(٢٢) شاكر، **إرتريا والحبشة**، ص ١٦؛ عودة، **إرتريا: بلاد المسلمين وصراع النفوذ**، ص ٢٢، وخير، **عروبة إرترية: حقائق ووثائق**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢٣) شاكر، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٤) خير، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٥) حركة الجهاد الإسلامي الإرتري، **الجهاد الإرتري: قراءة في طريق التغيير**، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٦) شاكر، **إرتريا والحبشة**، ص ١٧.

(٢٧) عودة، **إرتريا: بلاد المسلمين وصراع النفوذ**، ص ٢٢.

في عهد الدولة العباسية

عندما اشتد صراع الأمويين والعباسيين، وشعر الأمويون بالاضطهاد انتقل قسم منهم إلى إرتريا وكان لهؤلاء المنتقلين الأثر الكبير في نشر الدعوة الإسلامية في المنطقة(٢٨). وقد شهدت فترة الحكم العباسي في منطقة الساحل الإرتري والهضبة الحبشية تطوراً ملحوظاً في توسع رقعة الإسلام، حتى إن الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد جهَّز جيشاً عام ٢١٦هـ بقيادة عبد الله بن الجهم لفتح الأراضي الواقعة جنوب صعيد مصر، وهي مناطق النفوذ البجاوي، وإرتريا جزء من هذه المنطقة، ووقعت مواجهة بين قوات الدولة العباسية وجيش البجا كانت الهزيمة لجيش البجا، وعقب ذلك تم توقيع معاهدة صلح مع الدولة(٢٩). وقد حدث تطور آخر في عهد الخليفة المتوكل حيث قرر ضرورة أن يخضع قبائل البجا لسلطان الدولة، فكلف محمد بن عبد الله القمي بهذه المهمة، فتوجه إلى مناطق البجة لملاقاة ملك البجة وقتها ويدعى (أولباب)، ودارت بين الجيشين معارك طويلة وطاحنة انتهت المعركة أخيراً بتوقيع معاهدة صلح مع الدولة، وقد وفد ملك البجة إلى قصر الخلافة في سامراء ورحب به الخليفة المتوكل وأكرم وفادته(٣٠)، واعترفت له الدولة بالسلطة في بلاد البجة، وانعكس ذلك إيجاباً على وضع المسلمين في إرتريا(٣١). وبذلك كانت إرتريا تتبع الدولة العباسية حتى تنازل عنها آخر خليفة عباسي في مصر إلى السلطان العثماني سليم الأول وذلك عام ٩٢٣هـ(٣٢)، يوافقه ١٧ أيار/مايو ١٨٦٦م، وبموجبه تم ضم إرتريا إلى أملاك خديوي مصر وعليه زيادة الجزية التي تدفعها مصر للسلطان العثماني في اسطنبول، وبذلك رفع العلم المصري في إرتريا بدلاً عن العلم التركي(٣٣).

وقد تأسست السلطنة المخزومية عام ٢٨٣هـ في شرق شوا، وتولت نشر

---

(٢٨) شاكر، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٩) عودة، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٣) محمد عثمان أبو بكر، جذور الثقافة العربية والتعليم في إرتريا، تقديم السيد فليفل (مصر الجديدة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، [د. ت.])، ص ٤٠.

الإسلام في مناطق (شوا، عروسي، سيدامو)[٣٤]، وهذا يدل على مدى انتشار الإسلام في الهضبة فضلاً عن إرتريا إذ إن هذه المناطق تقع في إثيوبيا حالياً. وقد نشأت في هذه المنطقة (القرن الإفريقي) إمارات إسلامية عرفت بممالك الطراز الإسلامي، وهي إمارات أقاليم الزيالعة وبلاد الزيالعة هي البر المقابل لليمن في أعالي بحر القلزم (البحر الأحمر) وهذه الإمارات هي: (زيلع، هرر، إفات، عدل، هدية، الدوارو، فطجار، بالي، شرفة، جما، ومملكة شوا، وإرتريا بساحلها وبرها كانت جزءاً من هذه الإمارات)[٣٥].

في عهد الدولة العثمانية

ويمكن هنا الإشارة إلى أهم الفترات التي مرت بها إرتريا في العهد العثماني:

كانت السواحل الإرترية موضع صراع دولي طويل منذ مطلع القرن الخامس عشر الميلادي وذلك بعد فشل المشروع الصليبي الأوروبي في الشام، ولذلك بدأت المملكة البرتغالية مشروعها الكبير للدوران حول رأس الرجاء الصالح[٣٦]، وكذلك استجابة لنجدة النصارى في الهضبة الحبشية حيث كانوا يخشون انتصار الإسلام وتقليص نفوذهم في الهضبة.

وتحسباً لأي تطور لم تقف الدولة العثمانية موقف المتفرج، فقد جهَّزت جيشاً قوياً لدعم الإمام أحمد بن إبراهيم الجران قائد المجاهدين في القرن الأفريقي وقد حدثت مواجهة مع البرتغاليين والأحباش هزم فيها القائد البرتغالي (دون كريستوفر)، ولم تواجه السواحل الإرترية أية مضايقات بعد ذلك، وانفتحت أمامها قنوات التواصل مع الدولة العثمانية[٣٧]، وازداد التوسع في الهضبةحيث توغلوا في المرتفعات إلى أن وصلوا منطقة (دباروا) وأسسوا فيها قلعة محصنة، وبنوا مسجداً[٣٨]، (دباروا هي منطقة إرترية ـ

---

(٣٤) شاكر، **إرتريا والحبشة**، ص ١٨.

(٣٥) عمر، **الصراع السياسي والثقافي وقضية الهوية عند الأحباش**، ص ٤٤ ـ ٥٦.

(٣٦) وزارة الدفاع المصرية، **إرتريا قوى الدولة الشاملة** (القاهرة: الوزارة، [د. ت.])، ص ١٠ ـ ١١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

حالياً ـ تقع في إقليم سراي) وقد بقيت إرتريا ضمن الخلافة العثمانية لمدة ثلاثة قرون (١٥٥٧ ـ ١٨٦٥م) ثم تنازلت عنها للدولة الخديوية في مصر بعد أن تم تعيين إبراهيم باشا والياً على مصر، وهو الذي قام بمقاومة الحركة الوهابية في الحجاز عام ١٨١٨م، وألحقت به مصوع والسواحل الإرترية، واستمر ذلك إلى القرن التاسع عشر في حالة مدٍ وجزر[٣٩].

وقد أطلق العثمانيون على إرتريا وماجاورها من مناطق الهضبة (ولاية الأحباش) وأنشأوا حامية عسكرية للتمركز في ميناء مصوع عام ١٨٥٧م[٤٠].

ومن خلال ما سبق يتضح بأن هناك صراعاً قوياً كان يدور حول إرتريا ومنطقة القرن الإفريقي، وهو صراع ثقافي، وحضاري، وديني، واستراتيجي في الوقت نفسه، ومع كل ذلك لم يستسلم المسلمون في هذه المنطقة بل قاوموه، وكان لدعم دول المركز في العالم الإسلامي دور كبير في تثبيت دعائم الدين الإسلامي، هذا بالإضافة إلى البيوتات الدينية التي انتشرت في إرتريا مثل: (عد سيدنا مصطفى، وعد شيخ حامد وعد نافعوتاي، وعد معلم، وعد أبو القاسم، وعد درقي، وعد شيخ محمود، وبيت الشيخ إبراهيم الخليل وغيرهم[٤١]، ولذلك صمد المسلمون وانتشر الإسلام إلا أن الوضع حالياً في إرتريا يختلف كل الاختلاف حيث مفهوم الدولة الحديثة ذات الحدود والسيادة، والمشكلات السياسية وموجات التشريد والتهجير والاعتقالات والاغتيالات التي يشهدها الشعب المسلم في إرتريا في كل الحقب، وبلغ ذروته في الدولة الحالية حيث تبنت مشروع تذويب الهوية العربية الإسلامية ونشر ثقافة (التجرنة) بقوة الدولة ومنعت كل القدرات المسلمة من الدخول إلى إرتريا والمساهمة في بناء وتطوير الدولة الإرترية مما يعني بأن صراع المسلمين في إرتريا قد تضاعف جداً مما يحتم عليهم ضرورة التوحد والتكاتف بين كل الفرق والطوائف المنتمية للإسلام وذلك للإبقاء على أصل الدين في إرتريا.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥، ووزارة الدفاع المصرية، **إرتريا قوى الدولة الشاملة**، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤١) خير، **عروبة إرترية: حقائق ووثائق**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

الظاهرة الدينية في إرتريا

لم تكن إرتريا معروفة بحدودها الجغرافية الحالية شأنها في ذلك شأن كل الدول الحديثة التي تم إنشاؤها على خلفية تقسيم تركة الرجل المريض وفقاً للمقولة المشهورة، والتي كانت تعني تقسيم مناطق نفوذ الخلافة العثمانية الإسلامية، إلا أن الذي اتضح من سياق ما مضى من الحديث هو أن إرتريا بسكانها وموقعها الجغرافي المميز، ووقوعها في بوابة المدخل الرئيس إلى الهضبة الحبشية في إثيوبيا الحالية قد جرّ إليها متاعب كثيرة، وكانت دوماً منطقة تنافس للقوى ذات النفوذ في مسرح الأحداث، يضاف إلى ذلك أن الهضبة الحبشية وكنيستها (الأرثوذكسية) تعد أعرق حضارة وثقافة في شرق إفريقيا ومنطقة القرن الأفريقي، وللكنيسة في الهضبة الحبشية نفوذها الكبير، وقد ذكرت كتب التاريخ كيف كان موقف البطارقة من وفد الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة، وكيف أنهم أرادوا أن يتواطؤوا مع وفد قريش ويردوا الصحابة لولا لطف الله، ثم حنكة النجاشي وإيمانه القوي[٤٢].

فإذا كان هذا في العهد القديم فكيف به الآن وقد تعزز نفوذ الكنيسة أكثر وشهد العالم الإسلامي فيما عرف بالحملات الصليبية؟!.

ومما يعقّد الوضع في إرتريا ذلك التباين الثقافي والحضاري واللغوي، والخوف الدائم من قبل النصارى المسيحيين من (اللغة العربية)، وأنها تعني (الأسلمة) ولذلك تجد موقفهم كان ولا يزال حاداً تجاه اللغة العربيةعلى الرغم من أن الشعب الإرتري مسلميه ومسيحيه يغلب فيهم مظاهر التدين، وليس أدل على ذلك من أن المسلمين يتسمون بأسماء الأنبياء والرسل والصحابة، وحتى الطرف الآخر الثقافي والديني أسماؤهم تحمل الدلالات الدينية، وهذا يعني بأن الشعب الإرتري بكل أطيافه الدينية والثقافية والعرقية يميل إلى الفطرة وحب الدين، وهذا يدل على سلامة الفطرة إلى الآن: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٤٣].

---

(٤٢) المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص ٩٤ ـ ٩٥، وأبو عبد الله محمد بن عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٨.

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

وعموماً يمكن أن ندرس الظاهرة الدينية في إرتريا وفقاً للاتجاهات التالية:

١ ـ **الإسلام**: وهو دين الأغلبية في سائر الأقاليم السهلية والساحلية، بل لا يخلو إقليم من أقاليم إرتريا التسعة وفقاً للتقسيم الإيطالي لإرتريا من وجود مسلمين فيه، وهؤلاء بطبيعة الحال لغتهم العربية، وثقافتهم ومشاعرهم نحو الثقافة والحضارة العربية، أصالة وليس مجرد موقف تمليه ظروف.

٢ ـ **المسيحية**: وهي دين الأغلبية في الهضبة والمرتفعات، وهؤلاء لغتهم وثقافتهم ومشاعرهم نحو لغة التجرينية وانجذابهم دوماً نحو الجوار المماثل، ولذلك تجد مواقفهم في قضية استقلال إرتريا من إثيوبيا بعد الضم القسري كان متذبذباً علماً بأن اللغة (التجرناوية) هي من اللغات السامية العربية التي كان يتحدث بها عرب جنوب الجزيرة العربية، وحتى الطقوس الدينية للتجرنية كانت تكتب بالحروف الجئزية[٤٤].

٣ ـ **المعتقدات الوثنية**: وقد اضمحلت، وتنحصر في الوقت الحاضر في بعض المجموعات النيلية في غرب إرتريا[٤٥]، علماً بأن هذه المجموعة دخل من أفرادها في دين الإسلام خلق كثير، وقد عمدت الكنيسة إلى تنصير جزء من مثقفي هذه المجموعة (البازا).

مظاهر التدين في إرتريا

الطرق الصوفية

وأهم هذه الطرق الطريقة الختمية والتي كان لها دور كبير في نشر الإسلام في إرتريا حيث تعتبر الطريقة الميرغنية[٤٦] «الختمية» أهم وأكبر

---

(٤٤) بغدادي، **الجماعات العربية في إفريقيا**، ص ١٩٠، هامش ٣٧٨.

(٤٥) الأمين عبد الرازق آدم، **دور إرتريا في استقرار منطقة القرن الأفريقي والبحر الأحمر، ١٩٩١ ـ ٢٠٠٢م** (الخرطوم: مطابع العملة، ٢٠٠٨)، ص ٩٢.

(٤٦) نسبة إلى محمد عثمان الميرغني الختم وهي أسرة وفدت من مكة أرخ لها مرتضى الزبيدي والجبرتي في **تاريخه** وأحمد بن إدريس في **الإبانة النورية** وغيرهم. وتلقى محمد عثمان علومه الدينية بمكة على يد علمائها وعلى رأسهم محمد يس إمام الحرم في حينها، ثم تتلمذ على يد أحمد بن إدريس حتى أسس طريقته المعروفة بالختمية، وهي من أهم الطرق الصوفية بمصر والسودان. وتنتشر هذه الطريقة شرق القارة الإفريقية وغربها وأوسطها وشمالها. ويرجع الفضل لهذه الطريقة في إدخال معظم =

طريقة صوفية عرفها الإرتريون بشكل عام والكرنيون بشكل خاص، وكرن هي أهم معاقل الطريقة الختمية بالإضافة إلى مصوع وأغردات. . . ويوجد في كرن جثمان الزعيم الروحي للرابطة الإسلامية السيد بكري بن السيد جعفر الميرغني رحمهم الله(٤٧)، كما يوجد في إرتريا الطريقة القادرية(٤٨)، وقليل من التجانية(٤٩).

كثرة المساجد وخلاوي القرآن الكريم

إن انتشار ظاهرة المساجد وخلوات القرآن في كل أنحاء إرتريا يعتبر واحداً مما يميز الشعب الإرتري المسلم، حتى قال أحد الإيطاليين عن مصوع: (إن كثرة المساجد في مدينة مصوع طبع نازع نحو الفردية والأنانية)(٥٠). ولم يدرك هذا الإيطالي الذي يدل كلامه على موقف عدائي بأن هذا واجب شرعاً ومن ضرورات الحياة الدينية. والمساجد في إرتريا قديمة قدم الإسلام فيها، فنجد بأن مسجد الخلفاء الراشدين في العاصمة أسمرا يعود بناؤه إلى القرن الهجري الأول، وجدد بناؤه عام ١٩٠٠م، ثم عام ١٩٧٣م، ويسع نحو (٢٠٠٠) مصلٍّ داخل المسجد(٥١)، وفي العاصمة أيضاً: مسجد خالد بن الوليد وعمر بن الخطاب، ومسجد عبد القادر

= أهل السودان وأرتريا إلى الإسلام كما يتبع أهالي النيجر والجزائر والمغرب هذه الطريقة.

(٤٧) جلال الدين محمد صالح، **كرن ـ الأصالة.. التراث** ([د. م.]: المنتدى الثقافي الإرتري، [د. ت.])، ص ٣٧٠.

تنسب هذه الطريقة إلى أحمد بن محمد المختار التجاني، المولود سنة ١١٥٠هـ/ ١٧٣٧م وينسب إلى بلدة تسمى (بني توجين) قرية من قرى البربر في المغرب العربي وينسب نفسه إلى الرسول (ﷺ). استقر في مدينة فاس بالمغرب وبنى فيها زاوية لمريديه، ثم انتشرت طريقته في عدد من الدول الإسلامية منها: شمال وشرق أفريقيا والسودان، أما في إرتريا فهي قليلة جداً لا تكاد تذكر. انظر: عبد الرحمن عبد الخالق، **الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة** (الكويت: بيت المقدس للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٤٨) نسبة إلى عبد القادر الجيلاني (٤٧١هـ/ ٥٦١هـ). وينتشر أتباعها اليوم في بلاد الشام والعراق ومصر وشرق أفريقيا والسودان، وقد كان لرجالها الأثر الكبير في نشر الإسلام في قارة أفريقيا وآسيا، وفي الوقوف في وجه المد الأوروبي الزاحف إلى المغرب العربي.

(٤٩) صالح، **كرن ـ الأصالة.. التراث**، ص ٤٠٤.

(٥٠) حركة الجهاد الإسلامي الإرتري، **الجهاد الإرتري: قراءة في طريق التغيير**، ص ١٤.

(٥١) أحمد أبو سعدة، **إرتريا من الكفاح المسلح إلى الاستقلال** (دمشق: دار العلم، [د. ت.])، ص ٥٣٣.

الجيلاني[٥٢]. وليست مهمة المساجد الصلوات فقط، وإنما هي موضع للتعليم والتربية ودروس القرآن الكريم والفقه، واللغة العربية، وقد مرّ في الدراسة بأن العثمانيين قد بنوا مسجداً في منطقة (دباروا) وهي منطقة في قلب المرتفعات الإرترية، أما المساجد في مدينة كرن حيث شيد مسجدها عام ١٨٩٤م[٥٣]، ومنطقة سمهر، والساحل، وغرب إرتريا، وكذا خلوات القرآن؛ فأكثر من أن تستوعبها صفحات هذه الدراسة.

انتشار المعاهد في إرتريا، وفيما يأتي بعضٌ منها

١/ المعهد الديني الإسلامي ـ أسمرا، ١٣٦٣هـ ١٩٤٤م.

٢/ مدرسة النهضة الإسلامية ـ أسمرا.

٣/ المعهد الديني الإسلامي ـ مصوع.

٤/ معهد الدين الإسلامي ـ كرن، ١٣٨١هـ ١٩٦١م.

٥/ معهد أصحاب اليمين ـ كرن.

٦/ معهد عنسبا الإسلامي ـ كرن.

٧/ معهد الضياء الإسلامي ـ كرن.

٨/ معهد النور الإسلامي ـ كرن، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.

٩/ معهد الرشاد الإسلامي ـ كرن.

١٠/ معهد الإمام البخاري ـ كرن.

١١/ المعهد السلفي ـ حقاز.

١٢/ المعهد الديني الإسلامي ـ أغردات.

١٣/ المعهد الإسلامي ـ وادي شلاب.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.

(٥٣) صالح، كرن ـ الأصالة.. التراث، ص ١٥٠.

١٤/ المعهد الإسلامي ـ أفعبت.

١٥/ معهد عنسبا وازينتت، ١٣٧٣هـ ١٩٥٣م.

١٦/ المعهد الديني الإسلامي ـ صنعفي، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

١٧/ معهد أمهات المؤمنين ـ كرن.

١٨/ معهد الإرشاد للمرحلة الإبتدائية ـ كرن.

١٩/ معهد دار السلام ـ كرن.

٢٠/ معهد النهضة الإسلامي ـ ملبسو.

٢١/ معهد الفلاح ـ فانا.

٢٢/ المعهد الإسلامي ـ قندع، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.

٢٣/ المعهد الديني ـ مدينة علي قدر.

٢٤/ معهد المهاجرين والأنصار ـ منصورة، ١٩٧٠م.

٢٥/ المهد السلفي في مكعللي في دنكاليا ـ ١٣٩٨هـ[٥٤].

وقد تكون هناك عديد من المعاهد في مناطق أخرى مثل منطقة دنكاليا، ومناطق أكلو قراي، ولم أتمكن من الوقوف عليها، وهذه تعتبر مجرد عينة لظاهرة انتشار المعاهد الدينية، علماً بأن هذه المعاهد كانت تؤدي دورها التربوي والتعليمي والإرشادي قبل وصول نظام إسياس الحالي، ولكن أفورقي زج بدعاتها ومعلميها في السجون حيث تم اعتقال مايزيد عن الـ(٢٥٠)[٥٥] من المعلمين والدعاة في ظل هذه الحكومة ومارست فيهم إرهاب الدولة حتى تمكّن لمشروع (التجرنة) الذي ينتظم الديار الإرترية، علماً بأن هذه المعاهد لم تتعرض لمثل هذه المضايقات حتى في عهود المستعمرين!.

---

(٥٤) قرجاج، نافذة على تاريخ إرتريا: الموقع والمكون الاجتماعي والثقافي، ص ١٠٤، وآدم صالح محمد، «الحركة السلفية الإرترية أمام التحديات الإقليمية والدولية للفترة من ١٩٣٦ ـ ١٩٩٨م»، (دراسة غير منشورة)، ص ١١١ و١١٥ ـ ١٢٠.

(٥٥) خير، عروبة إرترية: حقائق ووثائق، ص ٣١.

الأسر الدينية

وجود أسر إرترية متفرغة لخدمة التعاليم الإسلامية والدينية كما ذكرنا من قبل في هذه الدراسة كان له دور كبير في نشر الدين الإسلامي في إرتريا.

وصفوة القول: تعتبر الظاهرة الدينية في إرتريا قديمة وعريقة ومتجددة في الشعب الإرتري منذ وجوده في هذه البقعة من الأرض، وهي ظاهرة ملازمة للإرتريين المسلمين حيثما حلوا فأول ما يقومون به عند السكن هو إنشاء زاوية للصلاة، والبحث عن شيخ يقرئ صغارهم القرآن، ومن زار شرق السودان ومناطق معسكرات اللاجئين الإرتريين يعلم ذلك علم اليقين. ومما تجدر الإشارة إليه في ختام هذه الفقرة بأن مسلمي إرتريا هم من السنة ولا وجود للشيعة فيهاـ وليس فيها المذهب الشيعي إلا إذا أتى بهذه الطائفة نظام أفورقي الآن!. وكل الشعب الإرتري المسلم مولع أشد الولع بالتسمي بكبار الصحابة، بل هناك عدد من القبائل المسلمة ينتهي نسبها إلى الصحابة. أما من حيث المذهب الفقهي فالمنطقة الغربية المتاخمة للسودان تعمل بالمذهب المالكي، وأما مناطق المرتفعات ومناطق السمهر فمذهبها هو الحنفي بالإضافة إلى وجود بعض الشافعيين خاصة بعد توافد طلاب العلم إلى الأزهر الشريف، ووجود التواصل مع مصر، ومع انتشار جماعة أنصار السنة بدأ ينتشر المذهب الحنبلي.

نشأة السلفية في إرتريا

الحديث عن نشأة الحركة السلفية أو الاتجاه السلفي في إرتريا قد تعوزه بعض المعلومات، وذلك لندرة ما كتب عنه نظراً للظروف التي تمر بها إرتريا، إذ إنها نشأت في ظروف الاحتلال، والثورة ضده مما حتم على المثقفين من أبناء الدعوة السلفية الانخراط في سلك العملية السياسية مثل غيرهم، وبالتالي لم تحظ السلفية بدراسات علمية توثق لمراحل النشأة والتطور خاصة من الجيل المؤسس نفسه إلا ما ندر، هذا **أولاً**؛ **وثانياً**: ظروف اللجوء والهجرة إلى الخارج بصورة مستمرة مما يعني عدم الاستقرار النفسي وانشغال الناس بقضايا أكثر أهمية في حياتهم الخاصة من قبيل تعليم الأبناء، وتربيتهم وغير ذلك، **وثالثاً**: قلة الاهتمام بالتوثيق الكتابي لدى

مثقفي الحركة السلفية، إذ غلب عليهم تناقل المعلومات شفاهة عن نشأة الحركة السلفية دون تكليف النفس بتوثيقها كتابة، وذلك ربما لدواع عديدة قد يصعب الحديث عنها.

ومع كل ذلك فقد ظهرت مؤخراً اجتهادات معتبرة تحاول أن توثق لنشأة الحركة السلفية في إرتريا ومنها استقى معد هذه الدراسة معلوماته هذا بالإضافة إلى معرفته الشخصية ببعض مراحل تطور الحركة السلفية.

وقبل الدخول في تفاصيل نشأة الحركة السلفية لابد من التنبيه إلى أن هذه الدراسة توثق للحركة السلفية بشكل عام لا باعتبارها حزباً سياسياً أو تنظيماً واحداً، ذلك لأن نشأة ظروفها كانت كذلك حتى إن وجدت بشكل منظم في بعض مناطق إرتريا ولذلك تحاول الدراسة أن توثق لكل المناطق بحسبان الاتجاه والتوجه وليس التنظيم الإداري الموحد.

تاريخ النشأة وبدايات الظهور

لقد أعدّ عن تاريخ نشأة السلفية أخوان هما: هارون آدم، وآدم صالح محمد، دراسة قيمة إلا أنهما قد أوردا معلومتين فيهما قدر طفيف من التباين، حيث ذكر هارون في دراسته التي أعدها عن جهود الشيخ محمد الحسن عبد القادر في نشر الدعوة السلفية بأن تاريخ النشأة يعود إلى العام ١٩٣٤م، وعلى يد الشيخ حاج صالح طاهر، وهو الذي تلقى العقيدة في مكة المكرمة على يد الشيخين عبد الرزاق عفيفي وأبو السمح عبد الظاهر[٥٦] أما آدم صالح محمد فقد ذهب إلى أن تباشير الدعوة السلفية جاءت عام ١٩٣٦م، على يد الشيخ حاج صالح طاهر الذي تلقى تعليمه بالأراضي المقدسة لمدة أربع سنوات على يد علماء أجلاء من أمثال الشيخ: أبو السمح عبد الظاهر، والشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ محمد علي الحركان[٥٧]. والذي علمته أنا شخصياً من جدي الشيخ سعيد عمر همد القاسمي بأنهم تلقوا الدعوة السلفية في منطقة جندع بإقليم سمهر عام ١٩٣٣م.

---

(٥٦) هارون آدم علي، «جهود الشيخ محمد الحسن عبد القادر في نشر الدعوة السلفية (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)،» (دراسة غير منشورة)، ص ٧.

(٥٧) محمد، «الحركة السلفية الإرترية أمام التحديات الإقليمية والدولية للفترة من ١٩٣٦ - ١٩٩٨م،» (دراسة غير منشورة)، ص ٩٣ - ٩٤.

ولا يعتقد الباحث بأن هذا الاختلاف اليسير يؤثر في جوهر القضية فالذي يمكن الخروج به مجملاً هو أن تاريخ الدعوة السلفية يعود إلى ثلاثينيات القرن الميلادي المنصرم.

مراحل النشأة ونطاق الانتشار

لقد مرّ نشوء الحركة السلفية في إرتريا بمرحلتين هما:

المرحلة الأولى: على مستوى المناطق

وذلك بعد أن بدأ كل من تلقى الفكر السلفي بنشره بين ذويه وقرابته في منطقته، وتعود ظروف تلقي الفكرة إلى أكثر من طريقة، فقسم تلقى الفكر السلفي نتيجة لسفره إلى الأراضي المقدسة مثل الشيخ حاج صالح طاهر، وهو أول رئيس لجماعة أنصار السنة في إرتريا، أو فلنقل في غرب إرتريا توخياً للدقة مع أنه ليس هناك معلومة بأنه وجد رئيس آخر في إرتريا غيره حسب علمي إلى هذه اللحظة؛ والقسم الآخر عن طريق قدوم بعض العرب من اليمن، أو من أرض الحجاز يحملون هذا الفكر ونشره بين السكّان المحليين، وهذا ما حدث مع جدي الشيخ سعيد في جندع، حسبما أبلغني هو (رحمه الله). ومما تجدر الإشارة إليه بأن بعض المثقفين كانوا يتابعون مجلة الهدي النبوي ويقرؤونها كما سيأتي بيانه في موضعه من هذه الدراسة.

المرحلة الثانية: مرحلة تكوين جماعة واحدة تقودها إدارة موحدة

وفقاً لما جاء عند هارون آدم فقد كانت مبادرة تكوين جماعة واحدة من الشيخ محمد الحسن عبد القادر عليه رحمة الله، وهو الذي أصبح بعد هذا اللقاء الذي سأشير إليه نائباً لرئيس جماعة أنصار السنة وفقاً لما جاء عند هارون آدم، فقد تمت مراسلات بين الشيخين محمد الحسن عبد القادر، والشيخ حاج صالح طاهر، أسفرت عن عقد لقاء عام للأفراد الذين يعتنقون الفكر السلفي في مدينة أغردات في ٨ شعبان/ ١٣٧٠هـ يوافقه ١٤/ مايو ١٩٥١م، حضره جميع أتباع الدعوة السلفية، وتمخض عنه إنشاء كيان منظم وهيئة واحدة للدعوة السلفية في إرتريا تحت مسمى أنصار السنة المحمدية في إرتريا، وتم اختيار الشيخ حاج صالح طاهر رئيساً للجماعة، والشيخ محمد

الحسن عبد القادر نائباً للرئيس[٥٨]، وهذا ليس بمستغرب عن الشيخ محمد الحسن عبد القادر حيث عمل موظفاً في الحكومة البريطانية في كل من كسلا، وأغردات، ودرّس في مدرسة الجالية العربية بأسمرا[٥٩]، فكل ذلك جعله يمتلك القدرة على طرح مثل هذه المبادرة.

مجلة الهدي النبوي تنشر خبر إنشاء جماعة أنصار السنة بإرتريا

وقد نشرت مجلة الهدي النبوي المصرية خبر إنشاء كيان موحد لأنصار السنة في إرتريا حيث جاء فيها: (اجتمعت جماعة أنصار السنة المحمدية في أغردات «إرتريا» في اليوم الثامن من شعبان من سنة ١٣٧٠هـ ـ الموافق ١٤ أيار/مايو ١٩٥١م، في الساعة السابعة ونصف مساء بدارهم التي استأجروها من أول شعبان، فقد تم بعون الله تعالى وتوفيقه، وله الحمد والشكر انتخاب اللجنة الآتية: الحاج صالح طاهر (رئيساً للجماعة)، محمد الحسن عبد القادر «أفندي» (نائباً عن الرئيس)، حسن عقيل ناصر (سكرتيراً)، سعيد بن سعيد الحجازي (أميناً للصندوق)، ومحمد الحسن عبد القادر «أفندي» (مساعداً لأمين الصندوق)، والحاج حامد علي عبد القادر، أفندي حسن، وصالح أحمد الحجازي، وعيسى محمد الحجازي، والحاج ناصر صالح، وغانم أحمد الحجازي، وسعيد أحمد بن صابر الحجازي، وحامد أحمد الحجازي (أعضاء)[٦٠]

تكوين قرى نموذجية لجماعة أنصار السنة في غرب إرتريا

وفقاً لما نقله آدم صالح محمد عن محاضرة ألقاها الشيخ محمد الحسن عبد القادر في الكويت عن تاريخ إنشاء الجماعة السلفية في إرتريا فإن الشيخ محمد الحسن وجه خطاباً للشيخ حاج صالح طاهر بأن يدعو كل أبناء الدعوة السلفية إلى عقد مؤتمر عام يتم فيه مناقشة أمور سير الدعوة، وتقييم الأداء، والتفاكر حول سبل النهوض بأمر الدعوة، وتبني سياسة الاعتماد على

(٥٨) علي، المصدر نفسه، ص ٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ١٠.
(٦٠) مجلة الهدي النبوي (التي كانت تصدرها جماعة أنصار السنة في مصر): العدد ٧ (رجب ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م).

الذات، وحماية أنصار الدعوة من الاستهداف، وقد استجاب الرئيس لذلك ووجه الدعوة فتم اللقاء في منطقة (كيرو) وفقاً لآدم صالح، وعند هارون بأن اللقاء كان في قرية (عدروره)[61].

أجندة المؤتمر

١/ بحث إمكانية إنشاء قرى نموذجية للجماعة لتكون محضناً ومأوى لتربية أبنائهم على المنهج السلفي، وتحميهم من الأذى.

٢/ الاتفاق على آلية لجمع الزكوات، والتبرعات المالية، والاشتراك الشهري، وقد حدد بـ(نصف ريال للفرد شهرياً).

٣/ ضرورة جمع جلود الأضاحي والاستفادة منها.

٥/ الاتفاق على عقد مؤتمر سنوي تفاكري تناقش فيه هموم الدعوة، وتوزع فيه الصدقات على الفقراء، كل حسب منطقته على أن تحضر كل قرية أسماء الفقراء في كشف مرفق بذلك.

٦/ إنشاء مسجد في كل قرية، وخلوة لتدريس القرآن الكريم وعلوم السنة، وتقام فيه الصلوات الخمس جماعة وكذا صلاة الجمعة.

٧/ انتخاب لجنة خاصة لتوزيع الأموال على المستحقين[62].

وهذا وعي مبكر جداً في فهم طبيعة العمل الجماعي، وضرورة وضع خطط مدروسة ومتفق عليها.

القرى النموذجية

١/ كيرو، ومن رموزها الشيخ حاج صالح طاهر رئيس جماعة أنصار السنة بإرتريا.

---

(٦١) علي، «جهود الشيخ محمد الحسن عبد القادر في نشر الدعوة السلفية (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)»، ص٧.

(٦٢) محمد، «الحركة السلفية الإرترية أمام التحديات الإقليمية والدولية للفترة من ١٩٣٦ - ١٩٩٨م»، ص١٠٠.

٢/ عد روره ومن رموزها الشيخ إدريس همد روره والقرية مسماة باسمه.

٣/ عد إربيد ومن أبرز رموزها الشيخ خليفة إبراهيم.

٤/ موشيتت[٦٣] وهذه الأخيرة كان يقيم فيها الشيخ محمد الحسن عبد القادر وقد تزوج فيها بنت أحد زعمائها، وهو الشيخ حامد (كرميداي)، وفقاً لما حدثني أهل هذه القرية فقد مكث معهم الشيخ نحو (١٣) عاماً وكان ينشر الدعوة في هذه المناطق والمناطق الأخرى في عموم الديار الإرترية رغم الظروف والمصاعب التي كانت تواجه الدعوة في بدايات التأسيس، وكان ممن نشروا الدعوة في هذه القرية العالم الجليل محمد الطيب ياسين، وهو من إقليم (ولو) في إثيوبيا، وقد تلقى تعليمه في الحجاز وكان يزور جدي في قرية الدرابي الواقعة شرق مدينة القضارف السودانية حيث تقيم أسرتنا.

عقد مؤتمر ١٩٦٥م وانتخاب رئيس جديد لأنصار السنة

كانت أنصار السنة تعقد مؤتمراً سنوياً لمناقشة سير الدعوة، وفي عام ١٩٦٥م، وفي ختام أعمال المؤتمر تقدم رئيس الجماعة وطلب من المؤتمرين أن يقبلوا منه استقالته، ورشح لهم الشيخ محمد الحسن عبد القادر ليكون رئيساً للجماعة، وقد برر ذلك بمبررات أقنعت المؤتمرين، فقبلوا الاستقالة، كما قبلوا أن يكون الشيخ محمد الحسن عبد القادر رئيساً لهم، وقد كان من قبل نائباً للرئيس[٦٤].

نطاق انتشار السلفية في إرتريا

كما سلف فإن الفكر السلفي في إرتريا لم يكن كله مستوعباً في جماعة أنصار السنة المحمدية، وذلك لطبيعة الظروف التي رافقت النشأة حيث كانت إرتريا في احتلال أجنبي فالحركة ليست سهلة، وربما لاعتبارات أخرى لا أعلمها، ولكن كان للاتجاه السلفي انتشار على نطاق واسع في إرتريا، بالإضافة للقرى النموذجية التي ذكرت آنفاً.

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٤) علي، المصدر نفسه، ص ٦ ـ ١٠.

وسأقوم في هذه الفقرة بذكر المنطقة وأبرز الشخصيات والرموز التي ساهمت في نشر الفكر السلفي، سواء كان تابعاً لجماعة أنصار السنة بشكلها التنظيمي أو لم يكن، ما أمكن ذلك.

ولجماعة أنصار السنة بالإضافة للقرى المذكورة حضور في كل من:

١/ مدينة أغردات، ومن رموزها الشيخ محمد الحسن عبد القادر نائب رئيس أنصار السنة. ٢/مدينة تسني. ٣/مدينة أم حجر. ٤/مدينة باريتنو. ٥/مدينة قلوج. ٦/مدينة علي قدر الشيخ، ومن رموز الدعوة فيها الفقيه حامد إبراهيم، ومحمد الطيب ياسين، ومحمد أبوبكر شنقب.

وهذه المناطق كلها في المنطقة الغربية من إرتريا (إقليم القاش بركة)، وربما تكون لهم علاقات تواصل مع مناطق أخرى داخل إرتريا لكن لا علم لي بها حيث لم أطلع على وثيقة مكتوبة بصورة منهجية.

نطاق انتشار أخرى للاتجاه السلفي

لقد أصبحت الحركة السلفية في إرتريا بحيث يمكن وصفها بأنها حركة تجديدية وظاهرة وجدت قبولاً واسع النطاق، فلم يكن تواجدها في المناطق الآنفة الذكر بل امتد إلى مناطق أخرى من إرتريا، وشكلت مؤمنين بها في قطاعات من الشيوخ وبعض المثقفين، وكانت على النحو التالي:

الاتجاه السلفي في مدينة كرن

ومن أبرز الدعاة الذين قاموا بنشر الفكر السلفي الشيخ القاضي محمد إدريساي، وهو بالإضافة إلى كونه داعية كان قاضياً فقيهاً ومفسراً للقرآن الكريم وقد عمل قاضياً في كل من (هبرو، ومدينة أغردات، بالإضافة إلى مدينته كرن)[٦٥]، وقد أبلغني ابنه محمد عثمان الذي يعيش في السويد بأنه كان معروفاً في كرن بالوهابي نسبة إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب.

أما د. جلال الدين ـ وهو أحد أبناء هذه المدينة ـ فيقول بأن: «الدعوة

---

(٦٥) محمد، المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

السلفية هي إحدى حركات التجديد الإسلامي المعاصرة التي حمل لواءها مجدد القرن الثاني عشر الهجري الإمام محمد بن عبد الوهاب (رَحِمَهُ اللَّهُ) في جزيرة العرب، وانتشرت وانتصرت بفضل الله ثم بمساعدة آل سعود لها، ومحالفتهم لإمامها بموجب ميثاق الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى»[٦٦].

وعن ظهور هذا الاتجاه في كرن يقول: «ظهر الاتجاه السلفي أول ما ظهر على يد شباب مثقف في الخمسينيات من القرن الميلادي الماضي، منهم الشاعر السيد عبد الرحمن سكاب، والأخ عبد العليم محمد، والسيد محمد كردي»[٦٧].

ويقول عن هؤلاء النخبة: «وكان لهؤلاء النخبة موقف مستهجن لبعض مظاهر التدين، وبعض الخرافات في المجتمع الكرني، ومن قبلهم كان السيد عثمان محجب، والسيد عثمان حسب الله، حتى اتهم كل هؤلاء بالوهابية»[٦٨].

وهذا كان موقف كل الذين ينادون بالاتجاه السلفي في عموم أرجاء إرتريا، حيث توحد الموقف من مثل هذه الظاهرة التجديدية، وكانوا ينعتون بمثل هذه التهم بل أشد منها، حتى إن بعضهم قد تعرض للضرب مراراً والشتم، منهم الشيخ محمد الطيب ياسين، والشيخ محمد الأنصاري حسبما رواه لي جدي عنهم، بل إن جدي أبعد من مدينة جندع ونزح إلى القاش في مطلع الخمسينيات نتيجة لمضايقته حفاظاً على نفسه ودينه.

ثم أورد الدكتور جلال غير هؤلاء قصة الأستاذ نور أحمد، وأنه كان يقرأ مجلة الهدي النبوي في كرن، والتي كانت تصله من كسلا بالسودان، وقد طلب منه أن يكون وكيلاً لتوزيعها في كرن، بيد أنه لم يثبت في رواية القصة ما إذا قبل هذا الطلب وأصبح وكيلاً أم لا؟[٦٩].

---

(٦٦) صالح، كرن ـ الأصالة.. التراث، ص ٤٠٤.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

ظهور منظم للاتجاه السلفي في مدينة كرن

يقول الدكتور عن الظهور المؤسس لهذا الاتجاه: «لقد وجد هؤلاء جميعهم عنتاً ومشقة في سبيلهم هذا من قومهم الكرنيين حيث وسمهم مجتمعهم الكرني بلقب (الوهابية) تنفيراً وتشويهاً، وفرض عليهم حصاراً اجتماعياً ضيق عليهم الخناق ـ في وقت كان للختمية فيه نفوذ كبير ليس في كرن فحسب وإنما في كل إرتريا، ومضى عليهم حين من الدهر وهم على ذلك إلى أن تجدد شأن الدعوة السلفية في كرن على يد مؤسسة أصحاب اليمين التعليمية، إذ أدخل مؤسسها والدي الشيخ محمد صالح حاج حامد مناهجها التعليمية، ومراجعها التراثية، ومؤلفاتها الحديثة فأقام مكتبة عامة يطلع عليها القراء، ويتثقف عليها المثقفون، غير أنه على غرار من سلفه وسبقه من هؤلاء الفتية ووجه بمقاومة حادة استهدفت حياته ومشروعه الدعوي فصبر وثبت»[70].

وأخيراً كرن منارة سلفية لا تخطئها العين المجردة

وبعد مضي فترة من الزمن أصبحت كرن إحدى أهم ركائز الدعوة والفكر السلفي، ومناراتها الثقافية، وقد شهد بذلك حتى الذين زاروا هذه المدينة زيارة عابرة، ومن ذلك شهادة الصحيفة الجزائرية التي زارت المدينة عقب توقيع اتفاقية الجزائر التي أبرمت عام ٢٠٠٠م بين إرتريا وإثيوبيا حيث قالت: «إن كرن يسودها الاتجاه السلفي بشكل بارز وباتت كل معاهد كرن تقريباً تدرس المنهج السلفي وأخذ نفوذ الختمية الثقافي يتقلص شيئاً فشيئاً مفسحاً المجال لحركة التجديد الإسلامي»[71].

فسبحان مغير الأحوال، وصدق الحق حيث قال في التنزيل العزيز: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[72].

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(٧٢) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٢٦.

الاتجاه السلفي في منصورة (شرق مدينة أغردات)

منطقة منصورة هي الأخرى من المناطق التي انتشر فيها الفكر السلفي، فقد أسس فيها الشيخ محمد إبراهيم شيدلي - المعتقل حالياً لدى نظام إسياس منذ العام ١٩٩٣م، وهو شيخ قد تجاوز عمره حالياً التسعين عاماً - الفاضل معهد المهاجرين والأنصار عام ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، وكان من ثمار هذا المعهد ابتعاث أعداد كبيرة إلى السعودية للدراسة في جامعات المملكة، ومنهم من يقود حالياً حركة الإصلاح الإسلامي الإرتري، ويأتي على رأس طلاب هذا المعهد الشيخ أبو سهيل محمد أحمد صالح، الأمين لحركة الإصلاح الإسلمي الإرتري[٧٣].

الاتجاه السلفي في مدينة جندع بإقليم سمهر

لقد انتشرت الدعوة السلفية في جندع في ثلاثينيات القرن الماضي على يد جدي الشيخ سعيد عمر همد موسى بيدار القاسمي الجنيدي، وهو من مواليد إمبيرمي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وقد عمل موظفاً في العهد الإيطالي في سكة الحديد، ثم تفرغ للتجارة والعلم في العهد البريطاني والاحتلال الإثيوبي، يتحدث معظم اللهجات الإرترية بالإضافة إلى اللغة العربية ويجيد الإيطالية، وقد واجهته في سبيل الدعوة عقبات كثيرة. تلقى الدعوة السلفية على يد شيخ يمني قادم من زبيد اليمن (لا أذكر اسمه)، وقد كان قبل اعتناق السلفية أحد شيوخ الطريقة القادرية في مدينة جندع، وهو فقيه حنفي المذهب، كانت له مناظرات في قضية الاستواء حسب ما أبلغني هو، له مسجد في قلب مدينة جندع إلى الآن معروف بمسجد فقيه سعيد.

ومن رموز الدعوة السلفية وأغلبهم من تلاميذه في جندع:

١/ الشيخ عمر مودوي (رحمه الله).

٢/ الشيخ إبراهيم سعيد عثمان، درس في السعودية وتخرج في الجامعة

---

(٧٣) محمد، «الحركة السلفية الإرترية أمام التحديات الإقليمية والدولية للفترة من ١٩٣٦ - ١٩٩٨م،» ص١٦٤ - ١٧٢ (بتصرف).

الإسلامية، وهو أستاذي في المرحلة الابتدائية في معهد بانت الإسلامي بكسلا التابع لجماعة أنصار السنة المحمدية.

٣/ الشيخ محمد إدريس أبوزلاما.

٤/ والدي الشيخ محمد سعيد، وقد لازم الشيخ أكثر من أربعين عاماً، ولم يفارقه إلا بعد وفاته، تزوج إحدى بناته، والدتي، فهو جدي من جهة الأم.

٥/ عمي الشيخ علي سعيد شوشن. (رحمه الله).

٦/ الشيخ عبد الرحمن حاج آدم.

٧/ الشيخ عبد الله قراري اليمني.

٨/ الشيخ صالح شمسي اليمني.

وبالإضافة إلى تدريس العقيدة فقد كانت لجدي ما يعرف بـ (تقابة القرآن) وهي عبارة عن تجميع الحطب (الأخشاب) وإيقاد النار فيها لتساعد التلاميذ على قراءة القرآن ليلاً، وقد استمرت أكثر من أربعين عاماً.

وقد واجه جدي مضايقات، نزح إثرها إلى منطقة القاش بركة، وسكن في منطقة (تنبتا) وهي منطقة يغلب فيها الوثنيون، فدعاهم إلى الإسلام فأسلم على يده خلق كثير منهم، ثم انتقل إلى مدينة (بارينتو)، وكان أحد أعلام هذه المدينة في نشر الدعوة السلفية، وله فيها مسجد وخلوة لتدريس القرآن الكريم، إلى أن هاجر الشعب الإرتري إلى السودان عام ١٩٦٧م فكان أحدهم. وقد عاد إلى إرتريا عام ١٩٧٦م إلى مدينة أم حجر وأسس فيها خلوة للقرآن، وكان يدعو إلى التوحيد، ثم عاد إلى السودان عام ١٩٧٩م بعد أن أحرق المحتل الإثيوبي المدينة، وحدثت إبادة جماعية فيها، واستقر في قرية الدرابي شرق مدينة القضارف، وهي القرية التي سكنها من العام ١٩٦٩م، وأسس فيها جماعة أنصار السنة المحمدية، وأنا صغير كان يزورنا باستمرار الشيخ محمد الحسن عبد القادر رئيس أنصار السنة بشرق السودان، والشيخ محمد الأنصاري، والشيخ محمد الطيب ياسين، والشيخ مجذوب حاج سعيد، وكل هؤلاء من أعلام دعاة أنصار السنة، توفي إلى رحمة مولاه في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣م، بعد عمر جاوز المائة عام، وكان يختم القرآن في

أواخر عمره كل ثلاثة أيام. وبالإضافة إلى جهود جدي في جندع فقد أسس الشيخ محمد إدريس أحمد المعهد السلفي في جندع عام ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م، حسبما جاء عن آدم صالح[٧٤].

الاتجاه السلفي في إقليم أكلو قزاي

كان للشيخ موسى أحمد موسى نشاط ملحوظ في هذا الإقليم، فقد أسس عدداً من خلوات القرآن وعمل على نشر الدعوة السلفية في هذه المنطقة الواقعة ضمن أقاليم المرتفعات الإرترية[٧٥].

الاتجاه السلفي بالقرب من العاصمة أسمرا في منطقة قلع

لم يقتصر انتشار الدعوة السلفية في مناطق المنخفضات ذات الأغلبية المسلمة بل امتدت حتى في مرتفعات إرتريا، ومن ذلك دخلت الدعوة السلفية إلى منطقة (قلع)، وذلك عام ١٩٨٥م، على يد الشيخ إسماعيل إدريس جمع، وهذه المنطقة تعتبر من ضواحي العاصمة الإرترية، وقد استقبله في هذه المنطقة الشيخ محمد علي حامد ريراي، والشيخ سليمان فايد، وهذا الأخير هو زوج ابنة عمي وقد استقيت هذه المعلومات من أحد أبنائه، وقد قامت حكومة الجبهة الشعبية عام ١٩٩٦م باعتقال معظم الشباب الذين كان يبدو عليهم سيما التدين بحجة أنهم تابعون لحركة الجهاد، مع أن هؤلاء لا علاقة لهم بالجهاد، وما زال جزء كبير منهم معتقلاً منهم ابن الشيخ سليمان فايد.

الاتجاه السلفي في إقليم دنكاليا

امتد انتشار الدعوة السلفية إلى منطقة دنكاليا، وقد كان للشيخ هلال البحري (رحمه الله) الفضل في ذلك بعد توفيق الله، كان ذلك عام ١٣٨٧هـ. تلقى هذا الشيخ علمه في دار الحديث المكي والمدني بالسعودية، ثم عاد إلى أهله لينشر دعوة التوحيد، وأخيراً قام بتأسيس المعهد السلفي في منطقة

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(مكعللي) عام ١٣٩٨هـ[٧٦].

السلفية تهاجر إلى الخارج

تعرض الشعب الإرتري في بدايات الستينيات من القرن المنصرم لاحتلال عسكري كامل واجتياح للقرى والمدن، بل تعرض لحملة إبادة جماعية فبدأت المقاومة المسلحة للمحتل وعلى إثرها ازداد صلفه فضاعف من وتيرة إبادته للشعب الأعزل، فكانت موجات الهجرة الجماعية الأولى للسودان عام ١٩٦٧م. ومع أنه عسير أن يفارق المرء دياره ومراتع صباه وزملاءه وأهله وعشيرته إلا أن للحرب قوانينها وظروفها التي لا تمايز بين الألوان، ولا ترحم الضعفاء خاصة إذا كان من يقوم بها ممن لا يتصف بخلق ولا دين، وهذا ما حدث لشعب إرتريا، وتبعاً لهجرة السكان هاجرت الدعوة وتوجهت تلقاء السودان، حيث المشترك التاريخي والثقافي، واللغوي، والتداخل الاجتماعي، وقد استقبل السودان شعب إرتريا خاصة شرقه فقاسمهم المأوى، والتعليم والصحة، وبدأت موجات اللجوء والهجرة، بوتيرة متسارعة، إلا أن الغريب في الأمر أنها لم تتوقف حتى بعد استقلال إرتريا!.

وبعد أن هاجر مسلمو إرتريا إلى السودان واستوطنوا في مواطن جديدة بأسرهم ودعوتهم شهدت هذه المرحلة عدة فترات فيما يتعلق بطبيعة الدعوة السلفية، يمكن إجمالها فيما يلي:

الفترة الأولى: وهي الفترة التي أعقبت الهجرة مباشرة، فقد أصبحت الدعوة القادمة من إرتريا ـ خاصة أنصار السنة المنظمة تحت لواء الشيخ حاج صالح طاهر، والشيخ محمد الحسن عبد القادر ـ جزءاً من أنصار السنة المحمدية في شرق السودان، بل إن رئيس الجماعة في إرتريا أصبح هو رئيس أنصار السنة في شرق السودان، وأصبح شعب إرتريا هو القاعدة العريضة والركيزة الأساسية التي قامت عليها دعوة أنصار السنة في شرق السودان، وأصبحت لأنصار السنة قرى، ومؤسسات تعليمية، ومساجد خاصة في معسكرات اللجوء مثل: (أم سقطة، سالمين، أم قرقور، ك ٢٦) ووجود

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

كبير في مدن كسلا وضواحيها والقضارف وضواحيها، والبحر الأحمر، وفي هذه الفترة وفدت أعداد كبيرة من أبناء المهاجرين للدراسة في الخليج، (السعودية، الكويت)، كما التحقت أعداد كبيرة منهم بالجامعات السودانية، ومدارسها الثانوية، ونما عند هؤلاء الفتية ضرورة أن يكون لهم دور تجاه شعبهم المسلم في إرتريا، وهو ما سوف تشير إليه الدراسة تفصيلاً في موقعه.

الفترة الثانية: فترة بروز تيارات إرترية سلفية تتبنى العمل التغييري والجهادي لدى قطاع من طلاب ودعاة أنصار السنة، ومن ثم بدأت مرحلة الاختلافات مع جماعة أنصار السنة، والتي تولدت عنها عدد من المواقف التصادمية حتى مع رئيس جماعة أنصار السنة الشيخ محمد الحسن عبد القادر كما أشار إلى جزء من ذلك الدكتور آدم صالح محمد في دراسته عن السلفية[٧٧]. وقد أسفرت هذه الاحتكاكات قيام جماعة أنصار السنة في شرق السودان بفصل عدد من الطلاب الإرتريين الذين يدرسون في مؤسساتها، وضيقت الخناق على الذين تحس أن لهم ميولاً نحو الاتجاهات السلفية التي أخذت تنشئ أعمالاً تنظيمية مثل: (الجبهة الإسلامية لتحرير إرتريا، الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا)، وفي نهاية الأمر حدثت المعارضة والمفاصلة بين الاتجاهات السلفية الإرترية وجماعة أنصار السنة في شرق السودان، حيث لم تستطع جماعة أنصار السنة استيعاب إمكانية الجمع بين الأمرين، أو لاعتبارات أخرى غير معلومة إلى هذه اللحظة وبلغت أشد هذه المواجهات عند تأسيس حركة الجهاد الإسلامي الإرتري عام ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

تطور الاتجاه السلفي في إرتريا وظهور الكيانات السياسية والتنظيمية

فبعد أن تم استعراض مراحل نشأة الاتجاه السلفي وما تلاه من تطور، حيث هاجرت الدعوة وفقاً لهجرة أهلها، واستقر بها المقام في السودان، وازدادت البعثات التعليمية إلى الشرق الأوسط وخاصة منطقة الخليج، ودخلت أعداد مقدرة الثانويات والجامعات السودانية، وفي الوقت نفسه اشتدت وطأة الظالمين على الشعب المسلم في إرتريا، وكان حديث النفس

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٩١ وما بعدها.

الذي يدور في خلد كل من آمن بالله رباً وبالإسلام ديناً: ما العمل؟ وكيف؟ ومع من أعمل؟، وهل يجوز الهروب بالنفس، والتمتع بالخصوصيات التي قد توفرت لي، أو يمكن أن تتوفر لكل فرد مثلي؟. كانت هذه أسئلة النفس عند كل من التحق وقتها بالعمل التنظيمي والسياسي، أو انحاز إليه فيما بعد من فتية إرتريا، فأعادوا الأمل إلى نفوس الحيارى، وضمدوا جراحات اليتامى، وتساموا فوق حظوظ النفس، وأدركوا أن ما عند الله خير وأبقى، فكانت هذه المرحلة الجديدة والفريدة من تاريخ العمل السلفي المنظم في إرتريا.

ولأن الموضوع متداخل ومتشعب غاية التشعب فإنني سأشير إلى هذه التطورات في وصفات مختصرة ربما تعطي القارئ جزءاً من هذه اللوحة من تضحيات الجيل الفريد الذي تحمل أعباء الدعوة في مثل تلك الظروف من تلك المرحلة الباكرة من العمر. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن جيل تأسيس الدعوة كانوا أقل من هؤلاء بل إن هذا الجيل هو ثمرة من ثمار مجاهداتهم وصبرهم وجلدهم، وهذه العُصيَّة من تلك العصا!.

مفهوم التطوير

لغة: مادة: (طور): الطاء، والواو، والراء، أصل صحيح يدل على معنى واحد وهو الامتداد في شيء من مكان أو زمان[٧٨].

الطور: التارة، تقول طوراً بعد طور أي تارة بعد تارة، والجمع أطواراً، ومن ذلك قول الحق جل شأنه: (وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً) أي ضروباً وأطواراً مختلفة.

وبلغ أطوريه أي بذل غاية ما يملك من جهد في أمر ما[٧٩].

طوراً وطواراً: قربه وحام حوله.

وطوّره حوّله من طور إلى طور، وهو متشق من التطور، والتطوير: التغيير التدريجي الذي يحدث في بنية الكائنات الحية وسلوكها، ويطلق أيضاً

(٧٨) ابن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج ٢، ص ٨٢.

(٧٩) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، ج ٩، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

على التغيير الذي يحدث في تركيب المجتمع، أو العلاقات، أو النظم، أو القيم السائدة فيه[٨٠].

واصطلاحاً: الوصول بالشيء المراد تطويره إلى أحسن أو أفضل صورة ممكنة حتى يحقق الأهداف المنشودة على أتم وجه وبطريقة اقتصادية، في الوقت والجهد والمال، الأمر الذي يتطلب إجراء تغيير في الاتجاه الإيجابي... والتطوير يكون دائماً نحو الأفضل والأحسن، ويتم بإرادة الإنسان وتصميمه حيث يتوافر شرط القصدية، أو التعمد[٨١].

ووفقاً لهذا المفهوم تتناول الدراسة التطوير **مظاهر التطور في الاتجاه السلفي**:

أولاً: الجبهة الإسلامية لتحرير إرتريا

يعتبر هذا التنظيم أحد الاتجاهات السلفية الرائدة في مجال العمل السياسي، وقيادة التعبئة إلى الجهاد في سبيل تحرير إرتريا من المحتل الأثيوبي، إذ أنشئ عام ١٩٨١م عقب الانهيار الذي أصاب جبهة التحرير الإرترية التي كانت تمثل أمل المسلمين نتيجة مؤامرات وأخطاء من هنا وهناك. وقد حضر مؤتمرها التأسيسي نحو مائتي شخص، وانتخب من بينهم قيادة مكونة من عشرين شخصاً لتتولى إدارة عمل الجبهة، وقد أعلنت في بداية الأمر باسم (الجبهة الوطنية لتحرير إرتريا) ثم تم تغيير الاسم إلى: (الجبهة الإسلامية لتحرير إرتريا)، ولكن لم أطلع على وثيقة مكتوبة توضح دواعي التغيير. ومن أبرز قياداتها: (عمر الحاج إدريس، عبد الله آدم عيسى، نافع الحاج أو نور، آدم مجاوراي، محمد صالح موسى، حامد دلاشاي)[٨٢].

ومن خلال الاطلاع على وثائق الجبهة التي وجدتها في أرشيف مركز النفير للمعلومات بعنوان: أهداف وأصوليات الجبهة الإسلامية لتحرير إرتريا وجدت الآتي:

---

(٨٠) **المعجم الوسيط**، ج١، ص ٥٩٦.

(٨١) جودة أحمد سعادة وعبد الله محمد إبراهيم، **المنهج المدرسي المعاصر**، ط ٤ (عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٤٩١.

(٨٢) محمد، «الحركة السلفية الإرترية أمام التحديات الإقليمية والدولية للفترة من ١٩٣٦ - ١٩٩٨م،» ص١٨٨.

١/ إعلاء كلمة الله.

٢/ وحدة كلمة المسلمين.

٣/ تحكيم شرع الله.

٤/ بناء المجتمع المسلم السليم.

٥/ بناء الدولة الإسلامية.

وتنفيذاً لهذه الأهداف تبنت الجبهة الوسائل التالية:

أ/ توعية وتثقيف الفرد وإعداده إسلامياً.

ب/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ج/ الجهاد في سبيل الله.

د/ التربية الإسلامية في جميع مراحل التعليم ولكل الفئات.

هـ/ تطبيق حدود الله والعدل بين الناس.

هذا بالإضافة إلى إعداد لائحة داخلية توضح مهام واختصاصات المسئولين والأعضاء، وطريقة تنظيم وإدارة العمل[٨٣].

ويلاحظ بأن هذه قضايا كبيرة وطموحة جداً، والجبهة بحق كانت إحدى الاتجاهات الرائدة في تثبيت فكرة الدفاع عن حقوق الإرتريين، والسعي لتحرير إرتريا من دنس المستعمر، وكانت من الاتجاهات الرئيسة في تأسيس حركة الجهاد الإرتري لاحقاً، بل تبوأ مسئولوها عدة مواقع قيادية في الحركة (المكتب العسكري، التنظيمي، نائب أمير الحركة)، هذا عدا الكادر الذي رفد العمل الحركي، وقد كانت من الاتجاهات التي ساهمت في تجييش الشارع الإرتري لصالح فكرة قيام حركة الجهاد. هذا وقد تعرضت الجبهة الإسلامية للعديد من الانتقادات وحيكت ضدها عدد من المؤامرات[٨٤].

---

(٨٣) المصدر: مركز معلومات النفير التابعة لحركة الإصلاح الإسلامي الإرتري.

(٨٤) للمزيد انظر: محمد، المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٥، والبيانات الصادرة من الجبهة نفسها، بتاريخ ٦/ ١/ ١٤٠٨هـ ٣٠/ ٨/ ١٩٨٧م و٧/ ١/ ١٤٠٨هـ ٣١/ ٨/ ١٩٨٧م. وهي بيانات عبارة عن رد على بعض الجهات التي حاولت التفرقة في صفوف الجبهة الإسلامية، وإطلاق الإشاعات وشبهة أن الشيخ عمر الحاج إدريس قد تخلى عن الجبهة.

ثانياً: مدرسة الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا

لقد كان الاتحاد مدرسة بحق وحقيقة، إذ إنه أتى بطرح متقدم لرؤيته للصراع في إرتريا، وبذلك استقطب نخبة مقدرة من أبناء إرتريا ممن يحملون هَمَّ العمل الجماعي وفق الرؤية الإسلامية، وهو إلى ذلك قد تخطى في طريقة التعاطي والتفكير الرؤية الحزبية الضيقة في الحركة والتنظيم، فامتدت دعوته لكل الاتجاهات والفئات، وانفتحت علاقاته مع كل العاملين في مجال الصحوة الإسلامية، وقد ساعده على ذلك وجود نخبة قيادية شابة وواعية بحقيقة الدور المنوط بها.

هذا وقد وافق بروز الاتحاد في تلك المرحلة العود الحميد من قبل الشباب المسلم إلى الإسلام بصورة كبيرة، والوصول إلى قناعة بفشل الحلول الأخرى في تحقيق طموحات الشعب المسلم في إرتريا، فضلاً عن الانتصارات التي كان يحققها المجاهدون في أفغانستان، وحدوث معركة صبرا وشاتيلا التي قام بها شارون وما تلا ذلك من قيام الانتفاضة الفلسطينية في عام ١٩٨٧م (انتفاضة أطفال الحجارة)، إذ إن كل هذه التداعيات مما ألهب الحماس في الشباب المسلم للقيام بواجب الدعوة والإصلاح والتغيير من خلال الرؤية الإسلامية التي تنطلق من هدي الكتاب والسنة.

لقد قام بتأسيس الاتحاد ثلة من شباب أنصار السنة، إذ إن أغلبهم ينحدر من الأسر التي أيدت الدعوة السلفية في أوقات الشدة بالإضافة إلى غيرهم ممن آمن بفكر الاتحاد، ومع وجود هذه الخلفية لم يمنع شباب الاتحاد التعامل مع كل الأفكار المطروحة في الساحة الإسلامية متى كانت توافق كليات النظرة الإسلامية في الرؤية والتصور، وقد كان لهذا التوجه تبعات كثيرة حيث تعرض شباب الاتحاد للمضايقات والتشويش، والفصل من مؤسسات أنصار السنة: (طلاب معهد بانت كسلا)، بل وصل الأمر إلى تحريض أسرهم عليهم. وكانت هناك حملة يمكن وصفها بالمنظمة إذ شملت السودان وخارجه خاصة السعودية، حيث كان للاتحاد ثقل فيها: (مكة، المدينة، الرياض، القصيم). ومع كل ذلك لم تثن هذه الحملات تلك الثلة المؤمنة بأهدافها من المضي قدماً في سبيلها مهما كان الثمن حتى لو كان بالروح.

فمن هو الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا؟ وما رؤيته ورسالته؟ وما القيم التي ينطلق منها؟ وما أهدافه؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟.

التعريف: هو منظمة طلابية شبابية إسلامية تنطلق من الرؤية الإسلامية لمعالجة المشكلة الإرترية.

الرؤية: الوصول بالطلاب والشباب الإرتري المسلم إلى مرحلة التكافؤ والندية في إدارة الصراع الإرتري انطلاقاً من الرؤية الإسلامية المتعالية عن حظوظ النفس، والمدركة لطبيعة الصراع ومتطلباته.

الرسالة: إخراج جيل شبابي مسلم مؤمن بقضية شعبه، مضحٍ في سبيلها بكل غالٍ ونفيس، متمسك بقيم العمل الجماعي.

القيم: التحلي بالأخلاق الإسلامية، والاعتزاز بقيم التدين ظاهراً وباطناً، والتعالي عن صغائر الأمور قولاً وعملاً.

الأهداف: ١/تنظيم الطلبة الإرتريين في إطار الاتحاد والدفاع عن مصالحهم العلمية والاجتماعية. ٢/نشر مبادئ الإسلام والعقيدة الصحيحة في أوساط الشعب الإرتري. ٣/إيجاد شباب مسلم مجاهد يدافع عن عقيدته ودينه. ٤/توحيد العمل الإسلامي في الساحة الإرترية في ضوء الكتاب والسنة. ٥/محاربة الأفكار الهدامة والمعادية للإسلام. ٦/محاربة الاستعمار الإثيوبي الملحد بكافة وسائل الجهاد الممكنة[٨٥].

الوسائل: إصدار مجلة باسمه (**مجلة الغرباء**)، عقد السمنارات التنظيمية بكوادره، اللقاءات التعبوية للطلاب والشباب في مختلف المناطق، توفير الكتاب الإسلامي والمكتبات التثقيفية في مقرات الاتحاد، عقد الندوات والمحاضرات، إلى غير ذلك مما يساهم في بلورة وتطوير فكرة الاتحاد في نفوس الطلاب والشباب، والقيام بواجب الدعوة في أوساط الشعب الإرتري، وقد كان شعاره في نظامه الداخلي: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[٨٦].

---

(٨٥) مجلة الغرباء (لسان حال الاتحاد الإسلامي)، العدد ١ (جمادى الآخرة ١٤٠٧هـ شباط/فبراير ١٩٨٧م)، والبيان الختامي الصادر عن المؤتمر التأسيسي للاتحاد بتاريخ ١٩ ذي العقدة ١٤٠٥هـ الموافق ٥ آب/أغسطس ١٩٨٥م.

(٨٦) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ١٠٨.

محطات ومواقف مع الاتحاد

المحطة الأولى: الرسالة الإعلامية ووضوح الرؤية. وقد تجلى ذلك في مجلة الغرباء لسان حال الاتحاد منذ صدور عددها الأول حيث جاء في افتتاحيتها: «بشرى يزفها الاتحاد الإسلامي الإرتري لطلبة إرتريا إلى جميع قواعده الطلابية والجماهير الإرترية المسلمة... بشرى بصدور أول عدد من الغرباء تطل من نافذة على العالم الإسلامي لتعبر عن آراء وتطلعات الشعب الإرتري المسلم الذي مازال يعاني من الغربة.. غربة الحرمان من أرضه... غربة الدين ودولته «بدأ الدين غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[87].

«أيها الغرباء: هذه مجلتكم، منكم وإليكم، غايتها التعبير عن صوتكم؛ صوت الحق والحرية، فقد آن الآوان لتبدوا الحقائق ساطعة كالشمس في رابعة السماء»[88].

فقد حددت في المقطع الأول الجمهور المستهدف بالرسالة الإعلامية، كما حددت الهدف الذي تبتغي الوصول إليه من هذه النافذة، ثم المقطع الثاني حدد الخط الذي ستمضي فيه، والغايات الكبرى، وبذلك حددت طبيعة التوجه، وقد تجلى ذلك في آخر مقطع من الافتتاحية حيث جاء فيها: «وختاماً فمجلة الغرباء هي لسان حال الاتحاد تعبر عن أهدافه وسياسته، ورؤيته تنتهج في نقدها الموضوعية، وفي نقلها الدقة والأمانة، والتبين في نقل الأخبار، والصدق في التعبير عن رؤية الاتحاد وسياسته... تقبل النصح والتوجيه من كل محب، وتستقبل النقد البناء بكل صدر رحب، فلا تبخلوا علينا بآرائكم ومشاركتكم البناءة وإسداء النصح، فالدين النصيحة[89] وهذا ما يعرف إعلامياً بأخلاقيات المهنة.

وقد كانت هذه المجلة حقاً صوت الحق العالي والمدوي، وهي أول مجلة إسلامية إرترية تصدر من خلال رؤية واضحة، وتدافع عن حقوق المستضعفين، فقد أزعجت أعداء الدين والوطن، وعلى رأسهم الجبهة الشعبية للتحرير (الحزب الحاكم حالياً)، وحاولت استخباراته أن تبحث بقوة

---

(٨٧) انظر افتتاحية مجلة الغرباء، العدد ١.

(٨٨) المصدر نفسه، افتتاحية العدد ١.

(٨٩) المصدر نفسه، افتتاحية العدد ١.

عن العناصر التي تدير هذه المجلة وتشرف عليها، وفي تلك الظروف للذين يمكن أن يتذكروها من يستطيع أن يتجاسر على الجبهة الشعبية، وقد انفردت بالساحة الإرترية، وكانت في مرحلة المفاوضات السرية والعلنية لاستلام السلطة في إرتريا، ولكن مع كل ذلك صدع هذا الصوت في تلك الظروف.

وقد صدر من المجلة نحو (٦) أعداد، وكان آخر عدد لها في رجب ١٤٠٩هـ شباط/فبراير ١٩٨٩م، وهو العدد الذي خصص للتبشير بميلاد حركة الجهاد الإسلامي الإرتري، وبعد أن اكتملت الترتيبات وتم تحرير العدد السادس اتخذت قيادة الاتحاد قراراً بعدم إصداره في هذه الظروف، وقد بررت ذلك بأنه يؤثر في الوحدة الإسلامية التي تتحقق من خلال قيام الحركة، إذ إن هدف وحدة العمل الإسلامي كان الغاية الأعجل التي كان ينشدها الاتحاد، وأنا أروي ذلك لأنني كنت عضواً في هيئة تحرير مجلة الغرباء فأتذكر ما أقوله كما هو اليوم، ووقتها كنت طالباً في الجامعة في السنة الأولى. وعموماً لقد هيأت هذه المجلة الأرضية للعمل الإعلامي الإسلامي الجاد والمنطلق من التوجه السلفي، هذا وقد صدرت بعد ذلك مجلة البشير التي كانت تعبّر عن صوت الاتحاد الإخواني التابع لحركة الرواد المسلمين[٩٠] حيث صدر العدد الأول في جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ، أي بعد عام من صدور العدد الأول من مجلة الغرباء، ولذلك قلت: هي أول مجلة إسلامية إرترية[٩١].

المحطة الثانية: البناء التنظيمي والإداري:

خلال فترة وجيزة كان للاتحاد فروع في معظم معسكرات اللاجئين الإرتريين بشرق السودان، وكذا في الخارج، حيث كان له فروع في الكويت، وهو من أنشط فروع الاتحاد، إذ إن رئيس الاتحاد الشيخ أبو الحارث آدم إسماعيل حامد هو من طلاب الكويت، وهو الرئيس الثاني

---

(٩٠) صدر البيان السياسي الأول لمنظمة الرواد المسلمين الإرترية في ١٩٨١/١١/٧م، وهذا لا يعني بأن الاتجاه الإخواني ظهر في هذه الفترة بل كان له وجود داخل الثورة في جبهة التحرير من أمثال الشيخ أبو نوال محمد إسماعيل (ﷺ)، والشيخ أبو ماجد حامد صالح تركي حفظه الله.

(٩١) البشير، مجلة دورية يصدرها الاتحاد الاسلامي للطلاب والشباب الإرتري، العدد ١ (جمادى الآخر ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

للاتحاد، وقبله كان الأستاذ أبو مصطفى الطيب محمد عمر صالح، وفروع في المملكة في كل من: مكة المكرمة، والمدينة المنورة، والرياض، والقصيم، وربما تكون هناك فروع في مناطق أخرى هذا بالإضافة لفرع في القاهرة.

وعموماً إن تجربة الاتحاد في هذا المجال تستحق أن تفرد لها دراسة وهذه إطلالة في هذا الجانب ليس إلا، ويمكن أن أختم هذه الفقرة ببعض المقتطفات من ورقة أعدها الاتحاد بعنوان: «ورقة حول العمل الإسلامي الجماعي» وهي كما يبدو من سياقها قدمت في سمنار داخلي لمناديب من فروع الاتحاد، وقد جاء فيها تحت العنوان الفرعي التالي: «أولويات أثناء رحلة البناء المستمرة»:

١/إخراج المسلم من أخلاق بيئته وحرفته إلى أخلاق النبوة وسمتها.

٢/أن يدرب المسلم على الكلمة المسئولة الموزونة.

٣/إن التربية التي تناسب الهدف الذي ينبغي أن يحققه وأن تثقفه الثقافة التي تناسب الهدف. (لعله يقصد يختار، أو اختيار) الباحث.

٤/أن تجعله قادراً على صنع القرار الحكيم.

٥/أن تدربه على الخضوع للقرار الشوري ولو خالف رأيه.

٦/أن تدربه على طريقة المناقشة الحكيمة، وأن تعلمه وسائل عرض الرأي والإقناع.

٧/أن تعلمه كيف يستفيد من النقد ويحوله إلى اقتراح بناء.

٨/أن توضح لديه الفارق بين عقلية البناء وعقلية الهدم، فما أصعب البناء وأسهل الهدم.

٩/أن تعرفه كيف يطور الموجود ويوجد المفقود، وتحذره أن يهدم ويعجز عن إيجاد المفقود.

١٠/أن تعرفه كيف يستفيد من كل ما حوله للوصول للهدف. وإن عملية البناء الصعب الذي نريده تجعلنا نفتش عن المؤهلين للبناء لندفعهم بهم على ضوء نظرية صحيحة في البناء. والعجز عن ذلك أننا بوقوفنا في صف الحركة الإسلامية في إرتريا نتحمل أمانة كبيرة يجب ألّا تغيب عنها أذهان الإخوة في

الاتحاد، وهذه المسئولية يجب أن تعيد للمسلم ثقته المطلقة بنفسه ورسالته، رسالة الحق والعدل، وتحرير الإنسان من عبودية العباد إلى عبادة الله[٩٢].

هذه بعض المقتطفات التي كان يربي عليها الاتحاد كادره الطلابي والشبابي في تلك الفترة.

المحطة الثالثة: العمل الجماهيري والدعوي في أوساط اللاجئين بشرق السودان:

وبما أن هذا كان من أبرز محاور العمل الطلابي الشبابي للاتحاد سأكتفي بعرض مختصر لنموذج واحد من هذا العمل الذي يعد نقله نوعية في طبيعة التعامل مع قضايا وهموم الشعب، إذ لم يكن الاتحاد مجرد منظمة طلابية تقوم برعاية شئون الطلاب، بل كان له دور في أوساط الشعب الإرتري في السودان.

وهذا النموذج:

الاسم: لجنة العمل الصيفي للطلاب.

تاريخ التكوين وطبيعة المهمة: تكونت في صيف العام الدراسي ١٤٠٧هـ يوافقه ١٩٨٧م.

جهة التكليف: قيادة الاتحاد.

طبيعة المهام:

١/ تكوين لجان للدعوة في المناطق لتقوم بدور الدعوة إلى الله، وتوعية الشعب (والمناطق تعني أماكن تواجد الإرتريين في المعسكرات والمدن).

٢/ إرسال وفود لمختلف مناطق اللاجئين لتفقد أحوالهم ومعرفة المشاكل التي تواجههم.

٣/ دعم المعاهد والخلوات (كتاتيب تحفيظ القرآن الكريم) في المناطق.

٤/ تفقد أحوال المساجد في المناطق.

---

(٩٢) المصدر: ورقة حول العمل الإسلامي صادرة عن الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا في ١ رمضان ١٤٠٨هـ (أرشيف مركز معلومات النفير).

فترة العمل: خلال الفترة من ٢٠/ذي العقدة ـ ٣٠/ذي الحجة/١٤٠٧هـ.

اجتماع الترتيبات: كان يوم ١٥/ذي العقدة/١٤٠٧هـ، وفيه حددت اللجان المهمة وتاريخ البدء.

ولتنفيذ هذا البرنامج تم تكوين لجان بلغت في مجملها نحو (٩) لجان فرعية لتقوم بهذه المهمة خلال الفترة المذكورة[٩٣].

المحطة الرابعة: الاتحاد يحل نفسه بعد ميلاد حركة الجهاد ويحيل ممتلكاته إليها من خلال مؤتمر جامع:

وفيما يلي جزء مما جاء في البيان الذي صدر عن هذا المؤتمر: «... فكان الاتحاد الإسلامي أبرز تلك الجماعات، والذي نشأ عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بعد جهود سبقت ذلك الميلاد، من أجل نشر مبادئ الإسلام، والعقيدة الصحيحة، وإيجاد شباب مسلم مجاهد يدعو إلى توحيد العمل الإسلامي في الساحة الإرترية ومقارعة الأفكار الهدامة، وذلك بتنظيمهم في إطار الاتحاد، وقد أصبح خلال فترة وجيزة نبراساً وشعلة وضاءة في دياجير الظلام ينير الطريق للحادبين على مصلحة شعب إرتريا المسلم عبر تجربته التربوية، والإعلامية الفريدة وإنجازاته الكبيرة، طارحاً لأول مرة المفهوم الشمولي اللّاحزبي للإسلام في إرتريا، كاسراً حاجز التعليم الإعلامي المضروب على محنة المسلمين في إرتريا عبر (مجلة الغرباء) ونشراته الداخلية التي ربطت القضية الإرترية بالإسلام، محققاً بفضل الله ثم بإخلاص عناصر جل أهدافه[٩٤].

ثم يمضي البيان إلى النقطة المهمة إذ ورد فيه: «استمر على ذلك كالّاً نفسه مجهداً إيّاها ليلاً ونهاراً، فاتحاً صدره لكل نصح وتوجيه من إخوانه المسلمين، داعياً المنظمات الإسلامية الإرترية إلى توحيد صفها لمواجهة الخطر المحدق بالشعب الإرتري المسلم، وتناسي جميع الخلافات التي

---

(٩٣) المصدر: التقرير المعد من اللجنة المكلفة بالمهمة بتاريخ ٢٥ ربيع الأول ١٤٠٨هـ الموافق ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧م، (أرشيف مركز معلومات النفير).

(٩٤) مقاطع من البيان الختامي الصادر عن المؤتمر الثاني الاتحاد الثاني بتاريخ ١٧ محرم١٤١٠هـ الموافق ١٩ آب/أغسطس ١٩٨٩م.

تجعلهم فريسة سهلة المنال في وجه الأعداء المتربصين بالإسلام. . .، وقد لاقت هذه الدعوة قبولاً كبيراً من قبل تلك المنظمات، فسارعت إلى عقد سمنارات متعددة،. . . فتضافرت الجهود في الداخل والخارج إلى أن توجهت بميلاد حركة الجهاد الإسلامي الإرتري الممثل الشرعي للمسلمين في إرتريا أعلن الجميع التفافهم على منهج الكتاب والسنة وفق مفهوم السلف الصالح»(٩٥).

«ومن هذا المنطلق دعم الاتحاد الحركة بكل ثقله مادياً ومعنوياً وفي جميع المجالات، بل كان له شرف المشاركة في طلائع سرايا المجاهدين، وبذلك نستطيع أن نقول بأن الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا لم يكن إلا عملاقاً في ثوب قزم إذا ما قورن محيطه بإنجازاته الكثيرة»(٩٦).

وأخيراً: «وبناءً على ما تقدم لم يكن للاتحاد إلا أن سارع في عقد مؤتمره إيماناً منه بضرورة وحدة الصف التي كان ينشدها، فكان المؤتمر الثاني للاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا الذي انعقد ما بين ٢٤ ـ ٢٧/ محرم١٤١٠هـ ٢٦ ـ ٢٩/أغسطس ١٩٨٩م، تحت شعار قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١]»(٩٧).

وفي الختام وتمشياً مع المادة (٣٠) من النظام الأساسي للاتحاد، والتي تنص على أنه لا يجوز حل الاتحاد إلا في مؤتمر عام، وهو المخول بتحديد الجهة التي تؤول إليها ممتلكات الاتحاد وقد أصدر المؤتمر قرار الحل، وكان موضع نقاش حاد عند تداوله، حيث كنت عضواً في هذا المؤتمر، إذ برز رأي معتبر كان يرى عدم التعجل في حل الاتحاد، ولكن ليستمر الدعم والعمل، وينبغي أن يتم التريث في قرار الحل، ولكن في الختام غلب الرأي الذي كان يرى ضرورة الحل، ولو استرجع المرء الذاكرة بقراءة أي الرأيين كان أقرب للصواب بالنظر لما آلت إليه الوحدة في حركة الجهاد؟ وهل كان بالإمكان العمل مع الحركة مع بقاء الاتحاد وإعادة النظر في أولويات المرحلة؟

---

(٩٥) المصدر نفسه.
(٩٦) المصدر نفسه.
(٩٧) المصدر نفسه.

ومما يشار إليه هنا أن المؤتمر التأسيسي للحركة عقد في دار الاتحاد في معسكر سالمين الواقع جنوب مدينة القضارف السودانية، بل إن الاتحاد سلم علاقاته الخارجية للحركة وسحب ملفاته، ووضع بدلاً عنها ملفات الحركة، فهل حقاً يستحق أن يوصف بأنه كان مدرسة أم لا؟! أترك الجواب لتقديرات القارئ المنصف الأمين.

ثالثاً: حركة الجهاد: النشأة والتطور (الإصلاح حالياً)

لقد جاء ميلاد حركة الجهاد الإسلامي بعد مخاض عسير ومرير من التجارب الفاشلة التي كانت في الساحة السياسية الإرترية سيما في قضية وحدة الصف، وتجميع الطاقات، والنظر إلى القضية في بعدها الحضاري وسياقها الثقافي والتاريخي، وهي إلى ذلك ولدت في ظروف مواتية في الساحة الإرترية على مستوى الشارع الإرتري، وتصاعد وتيرة الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، والإقبال الكبير من الشباب المسلم للالتحاق بركب التغيير. واستجابة لكل هذه الأمور وغيرها كان ميلاد حركة الجهاد، ذلك الحلم الذي تبدد سريعاً ولمَّا تكتمل الفرحة به نتيجة حسابات الإسلاميين في مدرستي الإخوان والسلفيين حيث طغيان التفكير الحزبي، ومحاولة تفصيل دولاب العمل الحركي على مقياس معين، ولم تفلح كل محاولات الإصلاح الداخلي في تجاوز خلافات الإسلاميين فكانت المفارقة في صفر ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، وعاد كل منهما إلى مواقعه الأولى، وبدأ يعمل بالطريقة التي يراها، وكانت الصدمة وتبديد الأمل نصيب غير الحزبيين في الطرفين!.

وبما أنه ليس من مقاصد هذه الدراسة تقويم تجربة الوحدة في حركة الجهاد، ولكن هذه إشارة اقتضاها السياق البحثي والتوثيق، وربما تسمح الظروف لكتابة تقييم وتقويم عن تلك التجربة. فكيف نشأت حركة الجهاد؟ وكيف سارت في طريق العملية السياسية؟ وماذا قال عنها الآخرون وقتها؟

وقبل ذلك لابد من التقرير هنا بأن الذين أتحدث عنهم في هذه الدراسة لا يمثلون الاتجاه السلفي المنظم كله نظراً للتطورات التي حدثت في الاتجاه السلفي خاصة، وفي حركة الجهاد عامة، وإنما يقتصر حديثي على اتجاه واحد في المدرسة السلفية وهي (حركة الإصلاح) وهي نموذج اعتقادي يكفي

للتعّرف على طبيعة تطور الفكر السلفي في العملية السياسية إذ إن هناك اتجاهاً سلفياً سياسياً آخر ينطلق من المفاهيم ذاتها حسبما أعرفهم، وقد كانوا جزءاً من حركة الإصلاح قبل حدوث الانشقاقات التي تعرضت لها الحركة في ١٩٩٥ـ ٢٠٠٦م، المؤتمر الإسلامي الإرتري.

النشأة

نشأت (حركة الجهاد) الإصلاح حالياً في ٢١ ربيع الآخر ١٤٠٩هـ يوافقه ٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨م امتداداً نضالياً جهادياً هي حصيلة تراكمات إيجابية في منحى الممانعة والمقاومة التي هي خاصية بارزة للشعب الإرتري المسلم نزوعاً نحو الحرية واسترداد الحقوق... وهي امتداد طبيعي لمجاهدات الرابطة الإسلامية، وترّسم قيمي لاسترداد الحق المغصوب ممثلاً في الثورة قبل غاشيات الانحراف الفكري، وتتويجاً لكل تفاعلات الخير[٩٨].

التعريف

هي حركة إسلامية، إرترية المنشأ والتكوين، تغييرية المسعى، وينداح العمل الإصلاحي عندها في كل شُعُبِ الحياة دون تميز أو فصل بين ديني أو دنيوي، وهي تتخذ من قيم الدين منطلقاً ومقصداً لها في التغيير والإصلاح، وتسلك في ذلك كل وسيلة مشروعة ممكنة، وتتناظر مع الآخرين تعاوناً أو تعاضداً... أو تدافعاً، لتبسط قيم الحق والعدل والأمن في إرتريا دولة وشعباً، وتنشد الحركة الحرية المنضبطة لها ولغيرها، والحركة تلتزم بقيم الدين والتدين في خاصة نفسها شريعة ومنهج حياة، وتدعو الناس إلى ذلك حسب المقام والوسع، وتؤمن بأن إرتريا ينبغي أن تحكم بدستور وقانون ينبغي أن يعبّر عن مكونات المجتمع الإرتري الحقيقية دون ظلم، أو إقصاء أو تهميش انتظاماً لِشُعُبِ الحياة على وتيرة راتبة ومستقرة[٩٩]. وهذا التعريف للحركة نفسه يعتبره الباحث نتج لقراءات متأخرة لديها وليس منذ النشأة

---

(٩٨) الميثاق السياسي لحركة الإصلاح الإسلامي الإرتري المنشور على الرابط التالي <http://www.islaher.org> . الباب الأول: النشأة، ص ٦، الصادر عن المؤتمر العام الرابع، ١٧ رجب ١٤٢٧هـ الموافق ١٢ آب/أغسطس ٢٠٠٦م.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧.

الأولى، وهو في نظري تعريف متقدم في تعريف الحركة مع أن بعضهم قد يخالف هذا الرأي!.

ثم تحدث الميثاق عن المنطلقات الفكرية والعقدية للحركة وأنها تتخذ من الإسلام مبدأ لمنطلقاتها في الشأن السياسي مستندة إلى فهم القرون المفضلة، مع مراعاة متطلبات الواقع الراهن حسب المقدور والممكن، والتدرج في تطبيق توجيهات الدين وأحكامه[١٠٠].

هذا آخر ما استقر عليه الأمر إلى إعداد هذه الدراسة، ولكن الحركة عند النشأة الأولى كان خطابها عاماً، وكانت تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية في إرتريا، ودولة الخلافة، ولم يكن لديها مجال للتعامل مع الآخر أياً كان شكل هذا الآخر، وهي في اعتقادي كانت ردة فعل طبيعي للحالة التي وصلت إليها أوضاع الساحة السياسية الإرترية في تلك الفترة، وهذا في اعتقادي تطور إيجابي في فهم طبيعة العملية السياسية، وأنها تعمل ضمن فضاءات متعددة، وأن اللاعبين فيها كثر وبالتالي ليس كل ما هو مطلوب شرعاً يكون مقدوراً واقعاً وممارسة، فالسياسة الشرعية كما قرر ذلك ابن عقيل هي: «ماكان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[١٠١].

وبعد هذا التعريف الذي قدّمت به الحركة نفسها يمكن الرجوع إلى ميثاقها السياسي المنشور في موقعها الإلكتروني المشار إليه قبلُ في هذه الدراسة. بيد أن إنزال هذه الرؤية على الأرض يحتاج من حركة الإصلاح بذل المزيد من الجهد والوقت.

التطور

ومما يمكن أن نختم به هذه الفقرة أن الحركة قد اتخذت بعض التدابير الواقية لحماية مكتسباتها، ويعتبره الباحث جاء في سياق التطور، فمن ذلك:

١/ تكوين جسم سياسي رديف تتعامل به مع الاتجاهات الوطنية الأخرى

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠١) ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص ١٣.

رفعا للحرج عن الذين قد لايرغبون في التعامل مباشرة مع المسميات الإسلامية، ولهذا الغرض تم تأسيس المؤتمر الشعبي الإرتري في ٦/٥/١٩٩٨م وكان خطوة جيدة إذ لم تكن وقتها أية دلالات تفيد بجدوى مثل هذا التوجه في تلك المرحلة، حتى إن مجلس شورى الحركة حاول جاهداً أثناء القيادة السياسية من المضي في هذا الطريق ولكن تم اتخاذ القرار في نهاية المطاف وتراضى عنه الجميع حتى الذين كانت لهم وجهات نظر مختلفة في الحركة.

٢/ تغيير اسم الحركة من حركة الجهاد إلى حركة الإصلاح قبل ما يقرب من عشرة أعوام، وأعتقد أنه تطور في اتجاه التعاطي مع العملية السياسية ومتغيراتها.

٣/ تغيير مسمى الأمير إلى الأمين العام للحركة.

٤/ إيجاد عدد من المظلات والأجهزة الرديفة والمتخصصة خاصة الخيرية والطلابية، إذ هما أكثر جاهزية وفاعلية إلى الآن.

٥/ الدخول في تحالفات سياسية مع الآخرين الإسلامية، وكذا الوطنية ذات التوجهات العلمانية مع أن هذه التجارب ما تزال فطيرة لم ترتق إلى مستوى الحلف القوي.

٦/ الانفتاح على بعض الأنظمة في دول الجوار وكسب تأييدها بقدر.

٧/ الإصدارات الإعلامية المنتظمة ومن ذلك:

أ/ إصدار (١٠٠) عدد من مجلة النفير.

ب/ إصدار (١١٠) من نشرة دورية باسم الراوية.

ج/ ركن إذاعي موجه متوقف حالياً.

د/ سلسلة إصدارات دولية متخصصة بلغت (١٠) إصدارات.

هـ/ موقع إلكتروني.

هذا ما قالته عن نفسها فماذا قال عنها الآخرون؟ وخوفاً من الإطالة سأكتفي ببعض النماذج.

رأي الآخرين في حركة الجهاد

الرأي الأول: اتجاه الحكومة القائمة في إرتريا

ممثلاً في الأمين محمد سعيد سكرتير الجبهة الشعبية الديمقراطية والعدالة (الجبهة الشعبية لتحرير إرتريا سابقاً) وهو أحد العناصر المقربة من رأس النظام الإرتري، وما زال من العناصر التي تقف معه وتبرر تصرفاته رغم انفضاض سامر الجبهة الشعبية بصورتها الأولى.

وقد أورد بعض المقتطفات التي تدل على مدى السطحية في تناوله لنشأة حركة الجهاد، منها:

١/اعتبر بأن الحركة تعود في تكوينها إلى صنيعة جهاز المخابرات السعودية عبر أحد الضباط السوريين المتواجدين فيها، ويدعى العميد شحاتة عبد الحق[١٠٢].

وقال: «لقد بذل السعوديون عبر ممثلهم العميد شحاتة عبد الحق كل جهدهم من أجل إيجاد تنظيم إسلامي إرتري... قيم السعوديون تلك الأحداث (أحداث الانشقاقات) بأنها نتاج لسيطرة (الشيوعيين) و(المسيحيين) في الثورة الإرترية، وبالتالي فإذا أريد للثورة النجاح فإن السبيل الأوحد لها هو الخروج من مأزق الشيوعيين والعلمانيين بتأسيس جبهة إسلامية موحدة»[١٠٣].

٢/ثم يخلص إلى النتيجة التالية بعد تحليل عميق! ومن هنا لم يكن الهدف من تأسيس الاتجاه الإسلامي سواء مثل في الحركة الإسلامية الإرترية (يقصد الجبهة الإسلامية)، أو الرواد المسلمون، أو حركة الجهاد الإسلامي الإرتري لإحقاق حق الشعب الإرتري في تقرير المصير بقدر ما كان مواجهة القوى الوطنية وإفراغ الثورة من محتواها الوطني الديمقراطي، ومصادرة القرار الإرتري المستقل ورهنه من أجل الوضع الأمني، سواء للسعودية أو للأطراف التي كانت تدعم الاتجاهات الإسلامية[١٠٤]؟.

---

(١٠٢) الأمين محمد سعيد، الثورة الإرترية: الدفع والتردي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ٣٣٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

وهذا التحليل يتجافى مع أبسط مقومات أمانة الكلمة، فكان حرياً به، إذا كان ممن ينتمون إلى فئة المثقفين والكُتاب أن يقرر الحقائق كما هي حتى ولو كان مختلفاً مع هذا التوجه أو ذاك، وسيتضح بأن هذا الكلام لا يستند إلى أبسط مقومات الموضوعية حين استعراض أسباب قيام حركة الجهاد من وجهة نظر لا تنتمي إلى الإسلاميين بل تفارقهم في العرق، والثقافة، واللغة، ولكن أعتقد بأن المهنية كانت حاضرة عند تناول أسباب قيام الحركة ذلك هو البروفيسور (تسفاسيون مدهاني)، وهو أستاذ جامعي إرتري مقيم في ألمانيا فإلى جزء من تقريراته عن حركة الجهاد.

الرأي الثاني: رأي تسفاسيون مدهاني في الحركة

١/ يرى بأن هدف الحركة هو: «إعادة الإسلام إلى موقعه الصحيح في إرتريا حيث يعيش المسلمون والمسيحيون في سلام»[١٠٥].

٢/ وعن بدايات النشأة والأسباب:

«. . . لكن في أواخر ١٩٨٨م دخلت الجبهة الشعبية لتحرير إرتريا (EPLF) في عمليات تجنيد قسرية في وادي بركة الغربي، وفي الأودية الشرقية في دنكاليا مما أدى إلى عواقب وخيمة. ففي الأراضي المنخفضة الغربية لجأت فرق الجبهة الشعبية لتحرير إرتريا إلى تجنيد الرِّجال وبل النساء أيضاً منتهكة بذلك عادات وتقاليد هذه المجتمعات الإسلامية للسكان، توسلوا إلى الجبهة كي تجند الرجال فقط وتترك النساء لحالهم، ولكن سلطات الجبهة رفضت الإذعان لهذه الدعوات وواصلت تجنيد النساء، ولجأ سكان تلك المجتمعات إلى مقاومة هذا الأمر، ولجأوا في العديد من المناطق إلى محاربة ذلك بكل ما يستطيعون من قوة، وفتحت الجبهة الشعبية النار، وقتل بعض المواطنين»[١٠٦].

٣/ وأخيراً خلص إلى أن . . . «حركة الجهاد الإسلامي التي تكونت في

---

(١٠٥) تسفاسيون مدهاني، إرتريا وجيرانها في «النظام العالمي الجديد» الجغرافية السياسية والديمقراطية و«الأصولية الإسلامية»، ترجمة محمد الخاتم [وآخرون] (الخرطوم: مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٧٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

عام ١٩٨٨م لم تكن صنيعة النظام السوداني الذي استولى على السلطة عام ١٩٨٩م (الجبهة الإسلامية القومية)»[١٠٧].

وهذا دليل ساطع من شخصية أكاديمية مسيحية إرترية تنقد ادعاءات نظام الأمين محمد سعيد فكان أولى به البحث في الأسباب الحقيقة التي أدت إلى قيام الحركة في هذا الظرف من التاريخ السياسي لإرتريا، وقد اتضح بأن الحركة هي حركة حقوقية مطلبية تطالب بالحقوق المشروعة لكل مواطن في إرتريا، وتتبنى ما تراه من البرنامج السياسي، وهي حركة وطنية، ولذلك تعمل ضمن إطار القوى الوطنية الإرترية، والاتجاه الإسلامي سواء كان السلفي منه أو الإخواني هم أعضاء مؤسسون للعمل الوطني المشترك الذي يقاوم نظام الجبهة الشعبية الطائفي (الشيفوني) الذي مزق الوحدة الوطنية الإرترية، وأفرغ نضالات الشعب الإرتري الطويلة من محتواها ومضمونها القيمي.

آثار الاتجاه السلفي في الساحة الإرترية

أولاً: الآثار الإيجابية

١/ إحياء شعيرة الهدي الظاهر بشكل بارز لدى قطاع عريض من الجنسين، وهي سمة موجودة في الشعب الإرتري، ولكن تم إحياؤها بشكل أكثر علمية ومنهجية.

٢/ كسب قطاع عريض من الجماهير الإرترية حتى من الذين كانوا من خلفيات صوفية (الختمية مثلاً) في فترة تأسيس حركة الجهاد، وقد أكسب هذا الاتجاه السلفي حرية الحركة والدعوة وسط هذه الجماهير التي لم تكن تسمح لهذا الاتجاه بالدخول إلى خلفياتها الاستراتيجية إلا بشق الأنفس.

٣/ إيجاد نخبة من الكوادر البشرية من مختلف فئات المجتمع من الذكور والإناث ممن يحملون درجات علمية رفيعة، ولهم ثقافة مقدرة في الوسط الإرتري.

٤/ إيجاد محاضن تربوية خاصة بالاتجاه السلفي تنشأ فيه الأجيال مثل (المعاهد الدينية، مراكز تحفيظ القرآن، المدارس الخاصة، الاتحادات النقابية).

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

٥/ تجاوز العديد من الخلافات التي كانت قائمة قبل قيام حركة الجهاد، وتوحيد الصف السلفي وإن حدثت بعض التصدعات مؤخراً.

٦/ إقامة منظمات خيرية خادِمة، قدمت خدمات جليلة للإرتريين من مختلف الانتماءات والاتجاهات، وساهمت في تخفيف المعاناة عن اللاجئين، وسدت بقدر النقص الذي سببه توقف المنظمات الإنسانية الدولية.

٧/ إنشاء تنظيمات سلفية تساهم في الشأن السياسي الإرتري العام، وتطرح رؤيتها، وتساهم في إيجاد الحلول للمشكلة الإرترية السياسية.

٨/ بناء تحالفات سياسية مع تنظيمات ذات خلفيات علمانية، وهذا تطور في فهم طبيعة العمل السياسي، وأنه يمكن العمل مع المخالف الفكري والسياسي.

٩/ التواصل مع المكون الآخر الثقافي والديني وتوضيح ماهية الطرح السلفي للشأن السياسي، وأنه لا يستهدف المسيحي لمجرد الانتماء والثقافة، وإنما هو ضد الظلم والاضطهاد أياً كان مصدره.

١٠/ تصحيح العديد من المفاهيم عن الاتجاه السلفي بحيث يمكنه أن يعمل مع الآخرين الذين يختلفون معه، وأنه لا يعتمد نهج إقصاء الآخر مهما كان لونه السياسي أو الفكري.

١١/ كسب تأييد عدد من دول المنطقة، وإيصال وتوضيح القضية الإرترية من وجهة النظر الإسلامية.

١٢/ كسب وتأييد الاتجاهات الإسلامية على اختلاف توجهاتها والتي تعمل في إطار أهل السنة والجماعة.

١٣/ تحرير الخطاب السياسي المنطلق من الرؤية الإسلامية من خلال الأدبيات والإصدارات المطبوعة، أو المشاركة في المنابر الإعلامية الإرترية، والعالمية.

١٤/ جعل التيار السلفي طرفاً رئيساً في معادلة السياسة الإرترية مستقبلاً بحيث لا يمكن تجاهله عند أي تسوية محتملة.

١٥/ الوقوف بقوة ضد توجهات الجبهة الشعبية ومنذ الوهلة من خلال

رؤية مشخّصة لطبيعة هذا النظام، وإثبات أنه يمكن مقارعة أي نظام طغياني مهما كان أو تظاهر بالقوة العسكرية، أو السياسية، وأن الخلاف مع الحزب الحاكم ليس في طريقة إدارة الدولة وإنما في النهج القائم برمته، ورفض مشروع (تجرنة) الدولة والشعب الإرتري، فهو خلاف في الأصول التي يرتكز عليها الحكم وليس في الشكل والسلوك اليومي فقط.

١٦/ربط الشباب الإرتري المولود في المهجر سواء في السودان، أو الخليج، وحتى أوروبا وأمريكا بقضية الشعب الإرتري، والتفاعل معها بل الالتحاق بصفوف العمل الحركي، والمشاركة الفاعلة في تطوير العمل التنظيمي والدعوي والسياسي.

ثانياً: الآثار السالبة

كما أن للاتجاه السلفي آثاراً إيجابية كما ذكر من قبل، فله كذلك آثارٌ سالبة نتجت عن التجربة، شأنها في ذلك شأن أي تجربة بشرية حتى وإن كانت قائمة على أصول الدين، فإن الذين يتولون التطبيقات هم بشر غير معصومين في تصرفاتهم ومواقفهم. ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الآثار:

١/لم يستطع الاتجاه السلفي المحافظة على وحدة صفه التي تحققت خلال فترة الاتحاد الإسلامي لطلبة إرتريا، أو عند قيام حركة الجهاد الإسلامي الإرتري الموحدة في الفترة من (١٩٨٨ ـ ١٩٩٣م) فقد شهد تصدعات، واختلافات أثرت سلباً في قوة الجماعة السلفية في إرتريا وبالتالي أثرت سلباً في نفوس العديد من الكوادر السلفية التي وضعت آمالها على هذا الاتجاه.

٢/عدم القدرة إلى الآن عن الإجابة الواضحة والمقنعة للآخرين عن ماهية الدولة التي يمكن أن يساهموا فيها، والإجابة عن العلاقة بين الديني والسياسي، وهل المطروح من ذلك هو مجرد تطمينات أم هي قناعات يمكن أن يتعامل معها الاتجاه السلفي على الأرض إذا ما أصبح جزءاً من الحكم؟ فالرؤية ما تزال تحتاج إلى بلورة بشكل أكثر وضوحاً وعمقاً.

٣/التعامل مع قضايا الفن والمسرح، والمرأة، والمشاركة السياسية، . . . إلخ فهذه من القضايا التي لم تتضح فيها الصورة بشكل جلي على الأقل حسب علمي.

٤/عدم القدرة في الوصول إلى المجتمع المسيحي بشكل قوي ومن ثم التوصل إلى تفاهمات، فالتواصل الموجود هو مع القوى السياسية، وهذا لا يكفي من وجهة نظري.

٥/الوقوع في وحل التباينات والتصنيفات الاجتماعية الإرترية التي قام في الأصل لمحاربتها حسبما كان ينشر ويربي أتباعه في العهد الأول للنشأة، فبدلاً من الارتقاء بالمجتمع إلى مصاف الفكرة تراجعت العديد من النخب السلفية وأصبحت تستخدم المكونات الاجتماعية لتحقيق مكاسب شخصية، وأعادت إلى السطح ما تم تجاوزه خلال فترات من تاريخ الفكر السلفي ولو بقدر.

هذه بعض النقاط التي توصلت إليها في تقييم قد يحتاج إلى مراجعات سواء في الاتجاه الإيجابي أو حتى السلبي طالما نتعامل مع قضايا النفس الإنسانية التي تتأرجح بين الصعود والهبوط، فمعركة الضمير وتزكية النفس ليست سهلة وفي دروس غزوة أُحد العديد مما يمكن الاستفادة منه إذ: «إن معركة أحد لم تكن معركة في الميدان وحده إنما كانت معركة في الضمير، كانت معركة ميدانها أوسع الميادين؛ لأن القتال فيها لم يكن إلا جانباً واحداً من ميدانها الهائل الذي دارت فيه... ميدان النفس البشرية وتصوراتها ومشاعرها، وأطماعها وشهواتها، ودوافعها، وكوابحها على العموم، كان القرآن يعالج هذه النفس بألطف وأعمق، وأشمل ما يعالج المحاربون أقرانهم في النزال»[١٠٨].

علاقة الاتجاه السلفي بالاتجاهات الأخرى

يمكن النظر إلى هذه العلاقة من عدة اتجاهات، فهناك العلاقة مع الاتجاه الإسلامي ممثلاً في الإخوان المسلمين وأنصار السنة في السودان، وهذا الأخير أوردته باعتبار خصوصية العلاقة التي كانت قبل مرحلة تأسيس عمل سلفي خاص بالسلفيين الإرتريين، إذ كان الاتجاهان يعملان ضمن إطار عمل واحد، وأخيراً العلاقة مع الاتجاه الصوفي.

(١٠٨) سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي المعاصر، ط ٢ (القاهرة: مكتب الطيب لخدمة التراث الإسلامي والرسائل العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م)، ص ٦٤.

أولاً: العلاقة مع الاتجاه الإخواني

مرَّت هذه العلاقة بعدَّة مراحل أهمها:

١/في بدايات الثمانينيات، وإبّان فترة تأسيس المنظمات الإسلامية سواء الطلابية أو السياسية، كانت العلاقة تتسم بشيء من التوتر والخوف باعتبار أن الأرضية التي ينطلق منها الجميع هي الشعب الإرتري في المهجر، فكان يحاول كل طرف أن يثبت بأنه الأولى بالتمثيل، وبالتالي كانت تحدث احتكاكات في أحايين كثيرة، وبعد أن تم عقد عدة لقاءات بين الاتجاهين السلفي والإخواني على مستوى القيادة خُفِّتْ العلاقة بشيء من الهدوء، بل توصلوا إلى تفاهمات مهّدت الطريق لقيام حركة الجهاد الإرتري عام ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، فاختفت المظاهر السالبة، وبدأت العلاقات السلفية الإخوانية في التحسن إلا أنه سرعان ما تجددت الاحتكاكات داخل حركة الجهاد، وعندما بلغت ذروتها حدثت المفاصلة بين الاتجاهين، فشهدت الفترة التالية لمرحلة الوحدة توتراً شديداً، إذ سعى كل طرف تحميل الطرف الآخر سبب فشل وحدة الصف الإسلامي، ولم تهدأ موجة الاتهامات المتبادلة والعلاقة المتوترة إلا في نهايات القرن الميلادي الماضي عندما بدأت بوادر الأزمة الإرترية الإثيوبية تلوح في الأفق، وبدا إمكانية إقامة جسم مشترك للمعارضة الإرترية، وحتى في مراحل التكوين كان الطرف الإخواني يرى بأنه الأولى بتمثيلِ الاتجاه الإسلامي في المعارضة الوطنية، إذ كان يعتقد بأنه هو الأكثر نضجاً لتفهم متطلبات العمليةالسياسية، والذين عايشوا تلك المراحل يدركون هذا الكلام جيداً.

وقد أسفرت الحوارات التي جرت بين قوى المعارضة عن إنشاء مظلة التجمع الوطني الذي مثل المعارضة (مارس ١٩٩٩م) فذاب بعض من الجليد الذي شاب العلاقة، وفي هذه الأثناء تمت لقاءات مباشرة بين الاتجاهين لتدارس إمكانية تجاوز الماضي والبحث في إمكانية العمل المشترك بشكل من الأشكال، فتم تكوين لجنة برئاسة نيابة كل تنظيم (حركة الجهاد ممثلة للطرف السلفي، وحركة الخلاص ممثلة للاتجاه الإخواني)، وقد كانت هذه الخطوة خطوة متقدمة ومدركة لطبيعة المرحلة، وقد خطا الطرفان خطوات جيدة من حيث التقارب وإزالة الآثار السالبة التي نتجت عن المفارقة (١٩٩٣م)، وتمت زيارات لمقرات الطرفين على مستوى الكوادر، وتبودلت وجهات

النظر بصورة معمقة حول كيفية الوصول إلى موقف موحد في القضايا الوطنية، وسارت العلاقة في هذا الاتجاه بصورة جيدة، مما مهّدت لمرحلة الوصول إلى تكوين حلف إسلامي مشترك بين الطرفين مع إمكانية دراسة فرص إمكانية الوحدة الاندماجية بين الطرفين مستقبلاً، وخلال هذه الفترة ظهرت في الساحة السياسية الإرترية تطورات، وبدا في الأفق بأن أحداثاً ما قد تحدث، وبالتالي لابد من توسيع دائرة الحلف والعمل مع الآخرين وجرت اتصالات ومشاورات مع عدد من فصائل المعارضة الإرترية التي يعتقد بأنها أقرب إلى الإسلاميين من غيرها، وبعد عدد من المشاورات كان ميلاد جبهة التضامن الإرترية، والتي اتفق على إنشائها كل من: ١/ حركة الإصلاح ممثلة للاتجاه السلفي. ٢/ الحزب الإسلامي الإرتري للعدالة والتنمية ممثلة للاتجاه الإخواني. ٣/ جبهة التحرير الإرترية. ٤/ الحركة الفيدرالية. واستبشر الإرتريون أيما استبشار بهذه الخطوة وباركوها وَجَدُّوا للعمل معها، وقد اتفق عند التأسيس والذي كان في أيار/ مايو ٢٠٠٩م أن تمضي هذه التنظيمات في اتجاه تكوين جسم سياسي موحد يحتوي على عدة منابر داخله إلا أن هذه الخطوة لم يكتب لها النجاح بالصورة المطلوبة، فما زالت تترنح!.

ثانياً: العلاقة مع جماعة أنصار السنة السودانية

مرَّت هذه العلاقة بعدة تطورات منها:

١/ مرحلة الاندماج والتماهي بشكل كبير، وذلك بعد اللجوء مباشرة والتي استمرت إلى فترة تأسيس عمل منظم خاص بالإرتريين، وقد أشارت الدراسة إلى طرف من ذلك.

٢/ مرحلة المفاصلة والمواجهة: وقد استمرت فترة طويلة، إلا أنه وبعد أن أصبح العمل السلفي المنظم واقعاً معيشاً، وجرت العديد من اللقاءات التشاورية بين الأطراف شهدت العلاقة هدوءاً جيداً، وصلت إلى مرحلة التفاهم المشترك، وأن يعمل كل طرف بالطريقة التي يراها مع بقاء علائق الدين، والمحبة، والجوار بشكل عام، ويبدو بأن هذه المرحلة هي التي يسير عليها الطرفان إلى الآن.

ثالثاً: العلاقة مع الاتجاهات الصوفية

وهي تنقسم إلى ثلاث مراحل رئيسية:

الأولى: في مراحل التأسيس وقبل الهجرة إلى السودان؛ فقد شهدت هذه الفترة توترات ومواجهات يمكن وصفها بمرحلة المضايقات والمواجهات خاصة مع أتباع الطريقة الختمية التي كانت تهيمن على الساحة الإرترية، وتعتبر نفسها هي التي يحق لها التحدث في شئون الدين، فكان ميلاد أنصار السنة، والاتجاه السلفي ضربة لها، ولذلك سعت بكل قوة لإخماد هذه الشرارة في مهدها، واستخدمت كل أساليب التشويه والتحريض، ولكن لم تتمكن من إيقاف هذا التوجه، وقد وردت في الدراسة بعض الإشارات من ذلك.

الثانية: بعد اللجوء إلى السودان خفّت العلاقة المتوترة إلى حد بعيد، وذلك لأن الاتجاه السلفي قد انتشر بكثافة في الوسط الشبابي والطلابي نتيجة زيادة الوعي الشخصي لهم وجهود الدعاة الذين كانوا يقومون بأمر الدعوة إلى الله، وبدت الطريقة الختمية في الانحسار التدريجي وانفساح الطريق للاتجاهات السلفية بغزو دورها ومعاقلها. هذا من جانب، ومن جانب آخر تم تكوين قرى خاصة باللاجئين القادمين من إرتريا يغلب عليها الاتجاه السلفي وبالتالي أصبحت هذه قرى نموذجية. وقد أسست هذه القرى في وقت مبكر منذ العام ١٩٦٩م، مثل (أم سقطة، قرية سالمين، أم قرقور، ك٢٦). على الرغم من أن هذه القرى يوجد فيها غيرهم ولكن يوجدون فيها بكثافة كبيرة.

الثالثة: مرحلة تأسيس حركة الجهاد، في هذه المرحلة استفاد الاتجاه السلفي فائدة كبيرة حيث استطاع عدد من الدعاة الدخول إلى المناطق التي كانت موالية لمختلف الطرق الصوفية لأنهم تبنوا فكرة الجهاد والدفاع عن حقوق المسلمين، فكانت هذه أفضل المراحل، إذ تم كسب العديد من أنصار الطرق الصوفية، وتبنوا المنهج السلفي خاصة الصغار منهم.

التحديات التي تواجه الاتجاه السلفي

ربما يكون أكبر التحديات التي تواجه الاتجاه السلفي وكل الاتجاهات التي تسعى لتمكين الدين مدى القدرة على المواءمة بين الالتزام بقيم الدين

وجعله واقعاً مطبقاً في سلوك حاملي الفكرة أولاً ليكونوا دعاة بلسان الحال وليس مجرد شعارات ومظاهر، ثم مواكبة عمليات التحديث، إذ يتطلب من العاملين للإسلام إجراء عدد من المراجعات فيما يعتقد أنه من المسلمات عندهم بشكل عام. ولا أعني بالمسلمات ما هو مقرر في الشرع بل أعني ما جرت عليه العادات والتقاليد إذ إن هناك مما يقتضي الوقوف عنده وتمحيصه، ودراسة مدى العلاقة بينه وبين قيم الدين الكبرى واستلهام العبرة بسنن التغيير الكونية التي يستوي فيها المؤمن والكافر، ثم يأتي من بعد ذلك تحديات النفس البشرية الأمارة بالسوء دوماً والمخلدة إلى الأرض كثيراً مما يقتضي الارتقاء بها إلى مستوى الفكرة والقيم العليا، وأطرها فيه أطراً فإن العمل ضمن منظومة الفكرة الإسلامية يحتاج إلى الاستعداد الدائم ليكون أفراد الجماعات الإسلامية في المستوى الذي يمكن أن يتنزل عليهم النصر الرباني، ومن ثم تحقيق أهدافهم وهذا يعني عدم إغفال الجانب الروحي الذي يزكي النفس، ويجعلها تتخلق بأخلاق المصلحين، الذين يصلحون ما أفسده الآخرون لا أن يكونوا هم جزءاً منه أو مشاركين فيه. وذلك من خلال الحفاظ على أصول الدين نقية صافية حتى ولو لم تتحقق الأهداف على الأرض وذلك لأنه: «الخير للناس، وللحركة الإسلامية ذاتها أن يتأخر الحكم الإسلامي مائة عام ثم يقوم على أسس صحيحة، ويعطي الناس الصورة الصحيحة للحكم الإسلامي من أن يقوم غداً حكم يحمل اسم الإسلام، وهو غير قادر على تطبيقه في عالم الواقع، لنقص في تربيته، أو في خبرته، أو نقص في كفاءته»[١٠٩].

أما التحدي الأكبر الآخر هو تحديات مواجهة خصوم المنهج الإسلامي المتربصين به الدوائر، وهؤلاء ينبغي التعامل معهم وفق الوسع والمقام إذ ليسوا سواء فمنهم الجاهل بطبيعة النظرية الإسلامية، ومنهم المعادي، ومنهم المكابر، ومنهم من يتم استخدامه من قبل أعداء الإسلام نتيجة إغراء ما، وبالتالي من المهم جداً التعامل مع كل حالة وفق ما يقتضيه المقام قال طرفة بن العبد: «إن لكل مقام مقالاً»، فلا ينبغي أن توجه السهام كلها

(١٠٩) محمد قطب، رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر (الرياض: دار الوطن، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ٢٣٤.

بدرجة واحدة ولا توضع في كنانة واحدة، ومعرفة أي أنواع الخطاب ومع مَنْ مِن المخاطبين يمكن أن يستخدم هذا الخطاب «فالخطاب الإسلامي يبرز خصوصية الأمة وتفردها ويرتبط بأصوله، لذلك فهو ليس مبتوتاً عن تالد ماضي المسلمين، وناصع سيرة الصالحين، بيد أنه ليس رهيناً بذلك الماضي، حبيساً لنتاج أولئك العظماء الميامين، بل يدرك كم ترك الأول للآخر، فالزمان غير الزمان، والبيئة غير البيئة، والمشكلات غير المشكلات، لذلك تجده يأخذ من الحضارات الآخرى ما لا يتعارض مع قيم الأمة الأخلاقية وأصولها العقدية ومفاهيمها الفكرية ومناهجها التربوية وتوجهاتها التشريعية»[١١٠].

وعموماً ولأننا نعمل في دائرة النفس البشرية فإن التحديات متعاظمة، والأقضية متجددة مما يعني ضرورة إعمال الذهن بصورة دائمة، والأخذ بكل الأسباب بعد التوكل على رب الأرباب، ومدبّر الليل والنهار الذي لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه، وأخيراً: «إن التصدي للتحديات والاختبارات التي تواجه الجماعات والأمم لا يفلح إلا إذا تقمصه التوكل، والعزم، والتصميم على الاقتحام مهما كانت مكارهه، وهذا بطبيعته جهد متدرج متأنٍ، ولكن برؤية ومقاصد لا تغيب عن الذهن. والقصد من هذه الدعوة هو أن ينفض أبناء الحركة الإسلامية عن كاهلهم أوزار اليأس ويفارقوا مذاهب الاستسلام، وأن يتداعوا مرة أخرى كما تداعوا بالأمس للجهاد وتداعوا قبله ليشيدوا بناء حركة إصلاحية تجديدية كبرى في التاريخ القريب، وأن يتداعوا ليقيموا أركان دعوة جامعة للإحياء، دعوة تعرف كيف تتغلغل إلى الوجدان فتوقظ الوسنان، وتبعث الطاقات المغمورة تحت ركام القنوط، دعوة يرفدها كل واحد من موقعه وعلى شاكلته التي يسرها الله له، دعوة قوية ونامية لا ينحسر ساحلها ولا تنشق لجتها بإذن ربها»[١١١].

وأخيراً: أعتقد بأن أكبر تحدٍ يواجه التيار السلفي عموماً هو تعدد مدارسه وتعدد الناطقين باسمه، وهذا التصادم الكبير الذي تشهده الساحة

---

(١١٠) عصام أحمد البشير، في: راشد الغنوشي [وآخرون]، **الحركة الإسلامية رؤية نقدية**، تحرير مصطفى الحباب (بيروت: مؤسسة الإنشاء العربي، صناعة الفكر، ٢٠١١)، ص ٩٨.

(١١١) غازي صلاح الدين، في: **المصدر نفسه**، ص ٧٨.

السلفية مما أدخل الفكر السلفي في محنة واختبار ومأزق حقيقي فلم يعرف من هو السلفي حقيقة ومن هو المتخفي خلف هذا الشعار.

خاتمة

هدفت هذه الدراسة لتسليط الضوء على الاتجاه السلفي في إرتريا: نشأة وتطوراً، مستقصية الظاهرة السلفية منذ البدايات وكيف نمت وتطورت إلى أن أصبحت تياراً سياسياً وجزءاً من المعادلة الاجتماعية والسياسية في إرتريا وما يشكله هذا التطور من تحديات على الصعد كافة. وقد اتضح من خلال العرض المتقدم بأن الاتجاه السلفي عريق وقديم في إرتريا، فهو الآن في الربع الأخير على أعتاب قرن من الزمان، كما بان من الدراسة بأن ذلك نتج من عراقة الدين الإسلامي في إرتريا إذ كانت ثاني منطقة تشع منها أنوار الدعوة الإسلامية من خلال هجرة الصحابة في عهد الرسول (ﷺ)، وما تلى ذلك من ارتباط إرتريا بالدولة الإسلامية العربية لحين الغزو الأوروبي الحديث لدول العالم الإسلامي وكل ذلك كان مهاداً لظهور الاتجاه السلفي الذي يدعو إلى دين الفطرة، وأنه كان الأقرب إلى وجدان الإرتريين ولذلك تبعه خلق كثير منهم، ثم عرّجت الدراسة على بعض الآثار الإيجابية التي تحققت للاتجاه السلفي في إرتريا، ولم تغفل الآثار السالبة، وقد تطرقت الدراسة إلى طبيعة علاقة الاتجاه السلفي بالاتجاهات الأخرى العاملة في مجال الدعوة وكيف نمت وتطورت، وأخيراً ختمت الدرسة بأهم التحديات التي تواجه الاتجاه السلفي. ولا يعتقد الباحث بأنه قد استقصى الظاهرة السلفية بكل أبعادها ولكن حسبه أنه لفت إلى ضرورة القيام بدراسات علمية جادة عساها توضح الكثير عن الظاهرة الدينية إذ تتعرض إرتريا حالياً لموجة لإفراغها من محتواها الثقافي والحضاري بل إن الإسلام نفسه تواجهه صعوبات في التأقلم مع الوضع القائم حالياً فضلاً عن الاتجاه السلفي.

وأخيراً ومن وجهة نظر الباحث يعتقد بأن مفهوم السلفية قد تطور كثيراً ولكن دخل المفهوم في تحديات كبيرة وعديدة في ظل مفهوم الدولة الحديثة، وما تتطلبه عمليات التعامل مع مقتضيات التحول السياسي المتسارعة مما يقتضي من منظري الحركة السلفية ضرورة التنظير لآليات التعامل مع فقه الدولة الوطنية الحديثة، وتحديات أولويات الخطاب، والموازنة بين الممكن

المتاح، والمطلوب خاصة وأن السلفية قد تعددت فيها زوايا النظر مؤخراً وانتسبت إليها عديد من حركات التغيير دون التعمق في المفهوم الصحيح للظاهرة السلفية التي قامت على أصول التجديد لمظاهر التدين عند المسلمين.

غرة صفر ١٤٣٥هـ ٥/ديسمبر ٢٠١٣م

الخرطوم

القسم الثالث

الوهابية والسلفية والسياسة

دولة الأمير والشيخ
تصور الدولة ووظيفتها في الفكر الوهابي

عبد الله المالكي(*)

ـ ١ ـ

عندما تتأسس الدولة على حلف واتفاق بين الحاكم السياسي والفقيه الداعية، ويتم بموجبه تبني دعوة ذلك الفقيه ومناصرتها ونشرها بين الناس، في مقابل أن يمنح الفقيهُ الشرعيةَ الدينية لذلك لسلطة وسياسية الحاكم؛ فإننا حينئذ نتحدث عن مفهوم (دولة الأمير والشيخ).

دولة الأمير والشيخ هي دولة تقوم على طرفين في إدارة الحكم: طرف يتولى إدارة الشأن السياسي داخلياً خارجياً، وطرف آخر يتولى إدارة الشأن الديني في المجال العام، وهذا التقسيم الثنائي لا يعني الانفصال المطلق بين المجال السياسي والمجال الديني، بل بينهما اتصال من جهة وانفصال من جهة أخرى كما سيأتي، كما لا يعني خروج المجال الديني عن سلطة الدولة، وإنما يعني أن السلطة قد انقسمت بين الأمير والشيخ .. بعبارة أخرى؛ نحن أمام حالة تعاقدية تبادلية (معنوية ومادية) بين سلطة زمنية وسلطة روحية، بحيث تمنح السلطة الروحية الشرعية والطاعة للسلطة الزمنية في مقابل أن تقوم السلطة الزمنية بدعم وتمكين السلطة الروحية.

هذا النوع من الدول يختلف عما يعرف بـ (دولة الفقيه) أو دولة (الفاتيكان) التي يحكمها شخص واحد ومن طرف واحد، تجتمع تحت يده السلطة السياسية والدينية معاً. أما دولة (الأمير والشيخ) فيشترك في إدارتها

(*) باحث وكاتب سعودي.

السياسي والديني، ولكن كلٌّ في مجاله ودائرته، وقد يحصل التداخل بين الدائرتين، وقد يطغى نفوذ السياسي على المجال الديني، وقد يتدخل الفقيه أحياناً في مزاحمة السياسي في مجاله وفرض نفوذه عليه، وبصرف النظر عن هذا التحوّل والتغير الذي قد يحدث بين حين وآخر في ميزان القوة بين سلطة الأمير ونفوذ الشيخ فإنهما يبقيان الطرفين الأساسين في معادلة الحكم.

هذا التحالف والتوافق (الحصري) بين طرفي الحكم يترتب عليه عادةً أثران سياسيان:

الأثر الأول: تبني الحاكم لمذهب الفقيه (الحليف) والانحياز له بشكل مطلق ودعمه ونشر دعوته، ومناصرته في مقابل المذاهب والأفكار الدينية الأخرى التي تختلف مع ذلك الفقيه، الأمر الذي قد يدفع بتلك المذاهب الدينية إلى أن تتخذ موقف المعارض لذلك الواقع السياسي الجديد الذي أصبح يهدد حريتها ومكاسبها وربما وجودها، ومن الطبيعي أن تصبح تلك المذاهب المخالفة مذاهب مارقة ومنحرفة ومبتدعة إذا اشتد خلافها السياسي مع تلك الدولة الناشئة، كما أن تبني السلطة السياسية لمذهب ذلك الفقيه (الحليف) يمنح هذا الأخير احتكار إدارة الشأن الديني في المجال العام، وفرض رؤيتِه الفقهية على الواقع الاجتماعي، وتنميط سلوك أفراد المجتمع وفق تلك الرؤية، وهذا وفق تجارب التاريخ، أقصى ما يطمح إليه الفقيه عندما يكون حليفاً للسلطة.

وفي المقابل يكون **الأثر الثاني**، وهو أن يقوم الفقيه (الحليف) بدعم ذلك الحاكم السياسي، وإصباغ الشرعية الدينية على سلطانه، فتكون طاعته من طاعة الله، ومعارضته ومنازعته في قراراته السياسية معصيةً لله تعالى وسببا لإثارة الفتن، إضافة إلى بثّ الخطب والكتابات التبريرية لسياسات الحاكم، وتهدئة أو تعبئة العوام نحوها، كما يتم استدعاء الأحكام والأوصاف الدينية وإسقاطها على المعارضين السياسيين، فهم مارقون من الدين/ فئة ضالة/ منحرفة/ عصاة/ فاسقون/ مبتدعة/ خوارج/ أهل الفتن .. إلخ تلك الأوصاف الدينية التي يتم انتزاعها من مجالها الديني وإسقاطها على المجال السياسي وتوظيفها ضد كل معارض أو مخالف لولي أمر المسلمين.

حينئذ تكون النتيجة في ظلّ هذه الدولة: احتكار المجال السياسي والمجال الديني لصالح طرفي الحكم (الأمير والشيخ)، مما يترتب عليه

الاستبداد (السياسي والديني) وإقصاء كل مخالف للفقيه ومعارض للأمير، لأنه لا يمكن أن يستقر الوضع لحالة الاستبداد السياسي في ظل انفتاح فكري وحرية فقهية وتعددية في قراءة النص وفهم الدين، فحرية البحث والاجتهاد الفقهي إذا لم يكن لها سقف سياسي فستؤول في نهاية المطاف إلى الصدام مع نظام الاستبداد الذي لا يمكن أن يتكيف إلا عبر اختيار آراء معينة ومحددة تنسجم مع خطه السياسي؛ فالواحدية السياسية في ظل (دولة الأمير والشيخ) تتطلب وجود واحدية فقهية.

والملاحظ هنا اختفاء فكرة الشعب أو الأمة تماماً في معادلة الحكم، وهذا أمر طبيعي في ظل هذا النوع من الدولة؛ لأن الحاكم السياسي إنما يستمد شرعيته أصالة من الفقيه، والشعب أو الرعية يأتون تبعاً بعد بيعة الفقيه، أو بعد بيعة الفقهاء، أو بيعة (أهل الحلّ والعقد)، وبالتالي لا يمكن في مثل هذه الدولة أن تكون الأمة أو الشعب طرفاً أساسياً في معادلة الحكم، فضلاً عن أن تكون مصدراً لشرعية الحكم.

ـ ٢ ـ

تلك مقدمة مختصرة في تحليل مفهوم (دولة الأمير والشيخ)، أردت العبور من خلالها إلى الدخول في فهم التصور النظري للمدرسة السلفية الوهابية للدولة ووظيفتها السياسية وطبيعة العلاقة فيها بين السياسي والديني.

ولأجل الدخول في شرح وتحليل هذا التصور لابد من الرجوع إلى لحظة التأسيس، وهي اللحظة التاريخية التي حصل فيها اللقاء في بلدة الدرعية بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود، لأجل الوقوف على طبيعة ذلك اللقاء وما جرى فيه من حوار وتفاوض سياسي، انتهى إلى اتفاق وعقد وتحالف بين الطرفين.

إن دراسة تلك اللحظة التأسيسية وتحليل مضامين ذلك اللقاء مع شحّ المصادر ومحدودية الروايات يبقى هو المدخل الصحيح لتفسير طبيعة الدولة السعودية بخلفيتها السلفية الوهابية، وفهم تصور المدرسة الوهابية لتلك الدولة ووظيفتها ودورها السياسي، وكيفية العلاقة فيها بين السياسي والديني.

بحسب خلاصة رواية ابن غنام وابن بشر أن الشيخ محمد بن

عبد الوهاب (رحمه الله)، عندما انتقل إلى الدرعية في عام ١١٥٧هـ ١٧٤٤م التقى بأميرها محمد بن سعود آل مقرن، فرحب به الأمير، وقال له: «**أبشر ببلادٍ خير من بلادك وبالعز والمنعة. فقال له الشيخ: وأنا أبشرك بالعز والتمكين والنصر المبين، وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل كلهم، فمن تمسك بها وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم البعض، فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك**»[1]. نلاحظ هنا المضامين السياسية الواضحة في خطاب الشيخ (رحمه الله)، فهو ليس مجرد داعية في هذا الحوار، وإنما داعية يخطط لقيام كيان سياسي لنصرة دعوته وتجسيدها في الواقع: «أبشرك بالعزّ والتمكين والنصر المبين»، «من تمسك وعمل بها ونصرها ملك بها البلاد والعباد»، «فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك»، فقبول الدعوة ونصرتها في خطاب الشيخ يحمل معنى إقامة الدولة، وكأن توحيد نجد في إطار سياسي واحد (=الدولة) هو شرط ضروري لنجاح دعوة الشيخ الإصلاحية، فالهدف هنا لا يقتصر فقط على مجرد الدعوة إلى التوحيد ونشره وتعليمه للناس، وإنما أيضاً لابد من إقامة دولة تتبنى هذه الرسالة أو الأيديولوجيا وتسعى لتحقيقها في الواقع، ويبدو أن الأمير كان يدرك هدف الشيخ جيداً، وسيظهر ذلك في تفاوضه واشتراطاته.

تقول الروايات: «**وجعل الشيخ يشرح للأمير الإسلام وشرايعه وما يحل وما يحرم، وما عليه النبي (ﷺ) وأصحابه من الدعوة إلى التوحيد والقيام في نصره والقتال عليه**»[2].

فاقتنع محمد بن سعود بدعوة الشيخ واستعد للقيام بنصرتها وحمايتها، وقبل أن تتم المبايعة بينهما، طرح الأمير على الشيخ شرطين مهمين كأساس للاتفاق بينهما، هذان الشرطان إذا توقفنا عندهما وأمعنّا التأمل فيهما، ثم نظرنا في تاريخ الدولة السعودية وعلاقتها بأئمة الوهابية وعلاقة أئمة الوهابية

---

(١) عثمان بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد (الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، ٢٠٠٢)، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه.

بها سنجد بأن هذين الشرطين أنموذج تفسيري مقنع في شرح طبيعة تلك العلاقة: أي العلاقة بين السياسي والديني في الدولة السعودية عبر تاريخها. فما هما الشرطان؟

(الشرط الأول): وبعبارة الأمير: **«يا شيخ نحن إذا قمنا في نصرتك، والجهاد في سبيل الله، وفتح الله لنا ولك البلدان، أخاف أن ترحل عنا وتستبدل بنا غيرنا»**[٣]. فكان ردّ الشيخ بقوله: **«ابسط يدك، الدم بالدم، والهدم بالهدم، وإنني لن أرغب عنك إن أظهرك الله»**[٤].

وأما (الشرط الثاني): فقول الأمير: **«إن لي على الدرعية قانوناً [أي ضريبة أو إتاوة] آخذه منهم في وقت الثمار، وأخاف أن تقول لا تأخذ منهم شيئاً»**[٥]. فأجابه الشيخ بقوله: **«لعلَّ الله أن يفتح لك الفتوحات فيعوضك من الغنائم ما هو خير منها»**[٦]. وفي رواية أخرى أكثر وضوحاً وأقرب للهجة السائدة: **«قال الأمير: يا شيخ ما يكون لك قعود عندنا ولا مسكن، فأنا رجل متعوّد على أكل الحرام، وأنت عالم زاهد، هل عندك أن تفتينا؟! فقال له الشيخ: نعم أنا أبقيك على ما أنت عليه من أكل الحرام، وأنت تتركني أسكن عندك وأقوّم الدين، فرضي ابن سعود بذلك»**[٧].

إذن نحن أمام شرطين أساسيين تعاقد عليهما الشريكان قبل الانطلاق لتأسيس ما يطمحان إليه، وسنجد كما سيأتي الأثر العميق لهذين الشرطين في خلق طبيعة ونوعية وشكل العلاقة بين الأمير والشيخ في الدولة التي يطمحان لقيامها.

ما هو المعنى المضمر الذي يمكننا استنباطه من هذين الشرطين؟

---

(٣) حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام، تحقيق ناصر الدين الأسد، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥)، ص ٨٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) مؤلف مجهول، كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، دراسة وتحقيق عبد الله العثيمين، نقلاً عن: خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ٥١.

بالنسبة للشرط الأول: فمعناه هو أخذ العهد من الشيخ في حال نجاح دعوته ألا يتحالف مع أحد من أمراء المدن الأخرى، بل يكون تحالفه مع الأمير ابن سعود تحالفاً نهائياً، لأن الأمير كان يخشى إذا نجحت الدعوة في تحقيق أهدافها أن يتعرّض الشيخ لإغراءات من أمراء المدن فيترك الدرعية، فكان الأمير ذكياً في اشتراط هذا الشرط، وكأنه كان يقرأ المستقبل ويتنبأ بأن تلك الدعوة تملك قدرة ذاتية وتأثيراً في خلق قاعدة اجتماعية شعبية تمكّن الأمير من إنجاح وإنجاز كيان سياسي في منطقة نجد ينضوي تحته كافة الأقاليم والبلدات .. ولهذا يمكننا أن نقول: إن ابن سعود أراد امتلاك واحتكار هذه الدعوة وألا يشاركه فيها أحد من الأمراء المنافسين له، وهو مستعد لدفع الثمن لأجل ذلك، وهذا الامتلاك والاحتكار سيكون له الأثر السياسي لاحقاً في طبيعة علاقة الدولة بهذه الدعوة عبر تاريخها.

كذلك، يضمر هذا الشرط معنىً آخر لا يقل أهمية عن المعنى السابق، وهو أن هذا التحالف النهائي بين الأمير والشيخ، ينبغي أن يبقى سارياً وباقياً حتى بعد قيام الدولة وفي ظل استمرارها، ليس خشية من الأمراء المنافسين لابن سعود فحسب، وإنما أيضا خشية من أن الشيخ قد ينحاز للناس ضد الأمير في يوم ما، خصوصاً إذا تصادمت مصلحة الأمير مع المصلحة العامة للناس، أو تصادمت سياسة الأمير مع أفكار وأدبيات الدعوة، فلابد حينئذٍ أن يلتزم الشيخ بحلفه وتعاقده مع الأمير مهما يحدث من اختلاف وتنازع، أو تقصير أو خطأ من الأمير أو من الشيخ، فيجب أن يبقى الشيخ في صف الأمير، وأن يبقى الأمير في صف الشيخ، حتى ولو كان ذلك ضد المصلحة العامة للناس، أو ضد إرادة الشعب باللغة المعاصرة. وفعلاً استمر هذا الحلف بين ذرية الأمير وأبناء الشيخ وأتباع دعوته عبر تاريخ الدولة، وكثير من الوقائع والتجارب التاريخية تثبت وتؤكد هذا المعنى.

أولها وأقربها هو الشرط الثاني الذي طرحه الأمير في نفس المجلس، حيث كان الأمير يبحث عن ضمانة من الشيخ بألا يؤدي تطبيق الشريعة بعد الاتفاق بينهما إلى حرمانه من بعض مكاسبه وامتيازاته، وأهمها مصدر دخله الوحيد حينذاك وهي الإتاوة التي كان يأخذها من الناس .. وقد أجابه الشيخ!

- ٣ -

هذا الشرط الثاني هو الذي يفسِّر لنا مواقف الشيخ السلفي الوهابي عبر تاريخ الدولة، حين كان يضطر إلى السكوت عن بعض أخطاء الأمير وتجاوزاته الأخلاقية، وعن ألم وحسرة أحياناً، بل وقد يذهب إلى تبرير بعض مظالمه ومنكراته المتعدية على المال العام وحقوق الناس كما سيأتي، وربما إقرارها إذا لزم الأمر، أو الاكتفاء بالوعظ والنصيحة السرية، مع التشديد على منع الإنكار العلني وتحريمه وتبديع الفاعلين له، كل ذلك في سبيل أن يبقى للشيخ الدعم المعنوي والمادي، وأن تستمر مكاسبه ونفوذه الاجتماعي، لكي يتمكن من نشر رسالته بين الناس وتطبيقها في الواقع عبر أدوات السلطة، أو بتعبير آخر: التأوّل بقبول المفسدة الأخف لتحقيق مصلحة أكبر من وجهة نظر الوهابية.

ولكن حتى لا تختلط علينا الأمور لابد من التنبيه إلى نقطة مهمة وحساسة، وهي أن الشيخ ومعظم علماء الدعوة الوهابية كانوا يسعون من وراء هذا التحالف تحقيق مصالح هي في المقام الأول ذات طابع ديني متعلقة برسالتهم التي يعتقدون بأنها الدين الحق، ويبذلون لها بكل إخلاص، بمعنى أنه لم يكن ذلك التحالف لأجل تحقيق مكاسب ومصالح شخصية دنيوية، أو لشراء الدنيا بالدين كما قد يفهم البعض، خصوصاً في مرحلة الدولة السعودية الأولى التي اتسم علماؤها بالزهد الشديد، والبعد عن الرئاسات والمناصب السياسية، وبالتالي لم تكن مشاركتهم في السلطة أو في شرعنتها أو تبرير سلوكها والدفاع عنها إلا بهدف المحافظة على النظام القائم، الذي يوفر لهم الدعم والنفوذ والسلطة لأجل تحقيق رسالتهم وتطبيقها في الواقع. وقد بقي نهج الشيخ ابن عبد الوهاب في الزهد والبعد عن المناصب حاضراً لدى بعض أتباعه المخلصين لدعوته إلى اليوم، علماً بأن الشيخ منذ بداية الدولة وأثناء تشكّلها كان قد اقتسم النفوذ والسلطة مع الأمير في إدارة الدولة بصورة حقيقية وواقعية، حيث كان للشيخ إدارة الشأن الديني والقضائي والمالي، في حين أن للأمير إدارة ا لتنفيذ والقيادة العسكرية .. يكفي أن نقرأ هذا النص المهم لابن بشر لإدراك حجم ومستوى النفوذ الذي كان يمتلكه الشيخ، يقول ابن

بشر: «**كانت الأخماس والزكاة وما يُجْبَى إلى الدرعية من دقيق الأشياء وجليلها، كلها تدفع إليه [أي الشيخ] يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز ولا غيره من ذلك شيئاً إلا عن أمره. فبيده الحلّ والعقد، والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد، وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه**»[(٨)].

لقد كان الشيخ أشبه بالمرشد الأعلى في الدولة، ويمكننا أن نفترض كما يقول صاحب كتاب **علماء الإسلام**[(٩)] أن ابن عبد الوهاب كان بإمكانه السيطرة بشكل دائم على الشأن السياسي والديني معاً لو أراد، ولكن الشيخ كان واضحاً من سيرته: الرغبة في الزهد والعزوف عن السلطة، فالسلطة بالنسبة له لم تكن تمثل غاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي وسيلة لتحقيق رسالته ومشروعه الأيديولوجي، وسنجد الشيخ بعد أن تبين له أن الكيان السياسي قد قام وغدا قوياً ومتماسكاً في حماية المذهب ينفض يديه من جميع الشؤون الدنيوية، متفرغاً للعبادة والتعليم طيلة السنوات العشرين الأخيرة من عمره، يقول ابن بشر: «**فلما فتح الله الرياض لهم الناحية واتسعت عليهم، وأمنت السبل، وانقاد كل صعب من باد وحاضر، جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز، وفوَّض أمور المسلمين وبيت المال إليه، وانسلخ منها بالكلية، ولزم العبادة وتعليم العلم**»[(١٠)].

«لاحظ هنا قوله (وفوض أمور المسلمين) والإنسان لا يفوّض أمراً إلا وهو يملك شأنه، وكلمة (أمور المسلمين) تعبير شامل يتسع لأشياء ومسؤوليات كثيرة»[(١١)]. فنحن إذن أمام رجل كان في أعلى سلطة في هرم الدولة، ثم انخلع في آخر حياته عن السياسة وشؤون الدولة حين استقرت أركانها وتفرغ للعبادة والتعليم.

---

(٨) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٥٣

(٩) محمد ملين، **علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**، ترجمة محمد الحاج وعادل بن عبد الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٠٢.

(١٠) ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١١) خالد الدخيل، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ٥١ وما بعدها.

ما أريد أن أصل إليه .. أنه بعيداً عن هذه الدوافع الدينية من وراء تحالف الشيخ مع الأمير، إلا أن استجابته لطلب الأمير بالسماح له بأخذ ذلك المال الحرام من الناس لم يكن في نظرنا مجرد موقف استثنائي اقتضته ضرورة المرحلة التاريخية الحرجة وجاء بناء على فقه المصلحة كما يتصور البعض، وإنما أصبحت تلك الاستجابة تمثل فيما بعد نهجاً سياسياً عميقاً ودائماً يحكم طبيعة العلاقة بين السياسي والديني في الدولة السعودية عبر تاريخها!

ـ ٤ ـ

والأمثلة على طبيعة هذه العلاقة كثيرة لا تتسع الورقة لجمعها، ولذا سنكتفي بالإشارة إلى بعضها، منها ما نقله صاحب **الدرر السنية** عن الشيخ محمد في رسالة له إلى أحد المناطق الخاضعة للدولة، يقول فيها: «**يجيئنا من العلوم أنه يقع بين أهل الدين والأمير بعض الحرشة** (أي الخلاف والوحشة نتيجة لسوء الفهم) **وهذا شيء ما يستقيم عليه دين ... فإن كان الأمير ما يجعل بطانته أهل الدين صار بطانته أهل الشر، وأهل الدين عليهم جمع الناس على أميرهم، والتغاضي عن زلته، وهذا أمر لابد منه من أهل الدين، يتغاضون عن أميرهم، وكذلك الأمير يتغاضى عنهم، ويجعلهم مشورته وأهل مجلسه، ولا يسمع فيهم كلام العدوان، وترى الكل: من أهل الدين والأمير ما يعبد الله أحد منهم إلا برفيقه، فأنتم توكلوا على الله، واستعينوا بالله على الائتلاف والمحبة واجتماع الكلمة، فإن العدو يفرح إذا رأى أن الكل ناقم على رفيقه**»[١٢].

وهذا رسالة واضحة من الشيخ لأتباعه من رجال الدين وأمراء المناطق، يرسم لهم فيها طبيعة العلاقة بين الأمير والشيخ وما يجب أن تكون عليه، فالأمير يجب عليه أن يقرب أهل الدين ويجعلهم بطانته، بمعنى أن يصبحوا أهل نفوذ وطبقة اجتماعية رفيعة والدائرة المقربة له (البطانة بالتعبير السلفي)، في مقابل أن يقوم أهل الدين بجمع الناس على أميرهم وحثهم على طاعته . . ولكي تستقيم وتستمر هذه العلاقة التحالفية التبادلية فلابد من أن يتغاضى كل طرف فيها على أخطاء وزلات الطرف الآخر.

(١٢) عبد الرحمن بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ٦.

ويشبه هذا ما ذكره ابن غنام(١٣) من أن الشيخ بعث رسالة لأهل سدير، يشرح لهم فيها كيف تتم نصيحة الأمير إذا صدر منه منكر، فيجب عليهم أن ينصحوه برفق وخفية ولا يغلظون عليه، خشية أن يطلع عليه أحد، وإذا كان إنكار المنكر سيؤدي إلى مفسدة الافتراق والفتنة بين الإخوان فلا يجوز الإنكار حينها .. وإن استمر الأمير على منكره وأبى النصيحة فيلجؤون إلى من يقبل منه الأمير، فإن لم يوافق، فيرفع الأمر إلى الشيخ محمد خفيةً دون أن يطلع عليه أحد.

السؤال المهم في هذا السياق: ما هي النتيجة لهذا النهج الذرائعي الذي أصبح يحكم طبيعة العلاقة بين الأمير والشيخ؟

النتيجة هي: أن تطبيق الشريعة سيكون على مستويين: تطبيق على مستوى الحاكم، وتطبيق على مستوى عموم الناس، فأما تطبيق الشريعة على مستوى الحاكم، فسوف يكون فيه قدر كبير من المرونة والتفهم والتبرير الفقهي للحاكم وسلوكه السياسي، مع التوسّع في نهج التيسير والأخذ بالرخص، في مقابل أن يمنح الحاكم النفوذ والسلطة لذلك الفقيه، لكي يطبق الشريعة على عموم الناس بكل صرامة وحرفية وفق نهج التشدد والأخذ بالأحوط، بل والتضييق على الناس في دائرة المباحات من خلال المبالغة والتوسع في تطبيق قاعدة سدّ الذرائع.

بعبارة أخرى: إنه في ظل (دولة الأمير والشيخ) يصبح لتطبيق الشريعة وجهان: وجه خاص قائم على التيسير والأخذ بالرخص، وهو متعلق بالأمير وأعوان سلطته، ووجه عام قائم على الأخذ بالأحوط والمبالغة في سدّ الذرائع، وهو متعلق بعموم الناس.

وهذا الذي يفسّر صمت وسلبية خطاب رموز وأتباع المدرسة السلفية الوهابية تجاه ما قد يظهر من مظالم للسلطة وانتهاكات لحقوق الناس واعتداءات على المال العام والتفريط في العدالة وتوزيع الثروات .. في مقابل فاعليتهم ونشاطهم وحراكهم الاحتسابي، والمؤثر والقوي، تجاه المنكرات السلوكية الفردية والاجتماعية، أو بالأصح ما تعتقده السلفية

(١٣) ابن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام (الطبعة الهندية)، ج١، ص ٢٢٢.

الوهابية بأنها منكرات، والتي كثير منها، إما من الصغائر واللمم، أو من المختلف فيه، أو من المباحات التي تم تحريمها سدّاً للذريعة!

كذلك تفسّر لنا تلك النتيجة التزام المدرسة السلفية الوهابية بمبدأ النصيحة السرية للحاكم فيما يتعلق بالمظالم والانتهاكات الحقوقية وسرقة المال العام، في مقابل ممارستها الإنكار العلني الصريح والشديد بمنكرات الأفراد والمجتمع، والتي كما ذكرنا لا تخرج عن كونها من المختلف فيه بين الفقهاء أو هي من المباحات أصلاً!

يكفي أن نلاحظ الحجم الهائل المتدفق من الكتابات والمطويات والمنشورات والمحاضرات والتسجيلات التي أنتجتها الدعوة السلفية الوهابية في محاولة تأطير وتنميط سلوكيات الفرد في المجال العام وفق رؤية فقهية لا تقبل الخلاف والتسامح تحت مكارثية (التغريب)، في حين أنك لا تجد لهذا الخطاب ذات الحضور في قضايا الحقوق والعدالة والحريات، أو في مواجهة الظلم والفساد والاستبداد، وإن وجدت فهو قدر ضئيل وبأسلوب خجول ومتسامح وليس فيها ذلك الوضوح وتلك الصرامة التي نجدها واضحة في منكرات الأفراد!

هذه المواقف التي قد تبدو ازدواجية هي في الحقيقة نتاج طبيعي لذلك النهج الذرائعي الذي سلكته المدرسة الوهابية في علاقتها مع السلطة، والذي أنتج مسارين في تطبيق الشريعة كما أسلفنا: مساراً متعلقاً بولي الأمر مبني على الرفق والتسامح من خلال النصيحة السرية، ومساراً متعلقاً بعموم الناس مبني على الشدة والصرامة من خلال الإنكار العلني والحازم!

- ٥ -

ميزة التراث السياسي للمدرسة السلفية الوهابية أنه لم يقتصر على مجرد التصور النظري، بل كانت هناك تجربة واقعية تاريخية تأسست منذ لحظة اتفاق الدرعية، واستمرت لأكثر من قرنين ونصف . . فنحن إذن أمام تجربة ونظرية.

لقد كان الخطاب النظري السياسي الوهابي متفاعلاً مع ضرورات نشوء الدولة الوليدة ومستجيباً للمنعطفات السياسية الحرجة أثناء تشكلها، وكان

يقدّم التجييش والتعبئة الدينية في مرحلة، والتهدئة والتبرير الفقهي في مرحلة أخرى، بحيث يمكننا أن نقول: إن الخطاب الفقهي الوهابي كان يتموضع بحسب المرحلة والظرف التاريخي، وهذا بلا شك يدلّ على ديناميته وأنه ليس بذلك الجمود الذي قد يتصوره البعض، ولكن هل هذه الديناميّة كانت استجابة لمتطلبات الأمة وتطلعاتها الحضارية والنهضوية أم كانت استجابة لمتطلبات السلطة ولدعم مواقفها السياسية لأجل استمرار مصلحة التوافق والتعاقد بين الشريكين (الأمير والشيخ)؟

سنؤخر الإجابة عن هذا السؤال إلى حين . .

أريد أن أذكر هنا بأن الباحث والدارس لمضامين الخطاب السياسي للمدرسة الوهابية منذ تأسيس الدولة السعودية الأول إلى يومنا هذا، سيكتشف بأن لهذا الخطاب استراتيجيتين: استراتيجية أثناء الخروج وتأسيس الدولة، واستراتيجية ما بعد التغلّب واستقرار الدولة. ولكل استراتيجية خطابها المتميز عن الخطاب الآخر.

أما مرحلة أثناء الخروج وتأسيس الدولة، فكان الخطاب السياسي مبني على ثلاث كلمات رئيسة تحكم معظم مضامينه وتجلياته وهي: **التكفير/ والجهاد/ والولاء والبراء**، فالناس مشركون وكفار، لأنهم يعبدون الأوثان ولا يعرفون حقيقة الإسلام وحقيقة لا إله إلا الله، وبالتالي فيجب دعوتهم لكي يقرّوا بالتوحيد الذي ندعو إليه ويدخلوا في طاعة الدولة الجديدة لأنها الدولة التي تتبنى هذا التوحيد، وإذا لم يقرّوا فعلى الموحدين ممن يسكنون معهم في ديارهم، البراءة من قومهم، لأنها دار شرك وأهلها أهل كفر، وهي الأقاليم المعارضة والمحاربة للدولة السعودية الناشئة. ويجب في المقابل موالاة ديار التوحيد (وهي المناطق الخاضعة لسيطرة الدولة السعودية)، والجهاد معها ضد تلك الديار المشركة التي رفضت دعوة التوحيد والخضوع للدولة الناشئة!

ويكفي للتأكد والتثبت من هذه الاستراتيجية الوقوف على موسوعة **الدرر السنية المكونة** من ١٦ مجلداً، والتي جمعت بعض رسائل وفتاوى الشيخ محمد (رَحِمَهُ اللهُ) وأتباعه من أئمة الدعوة الوهابية إلى سبعينيات القرن الماضي، فالموسوعة طافحة وبصورة مكررة وصريحة بالفتاوى والتقريرات القائمة على

هذه الكلمات المفتاحية الثلاث: (التكفير، والجهاد، والولاء والبراء). وقد جمع هذه الموسوعة أبرز الباحثين المنتمين للمدرسة الوهابية، وهو الشيخ عبد الرحمن بن قاسم النجدي الحنبلي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) المتوفى سنة (١٣٩٢هـ). ويُقال بأن الشيخ قد طُلِب منه حذف العديد من الفتاوى والرسائل الشخصية التي قد تؤدي إلى تشويه صورة الدعوة وعدم فهمها الفهم الصحيح! ولكن ما تم نشره كافٍ جداً . . ونحن هنا سنكتفي بضرب بعض الأمثلة فقط، والموسوعة موجودة لمن أراد أن يستزيد!

- ٦ -

فأما ما يتعلق بالتكفير: فالشيخ (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) كان يصرح في أكثر من موضع بأن علماء نجد وقضاتها، بل وعلماء المناطق الأخرى كالحجاز وغيره، لا يعرفون معنى لا إله إلا الله! ولا يعرفون دين الإسلام! بل هو شخصياً لم يكن يعرف ذلك أثناء الطلب لولا أنْ منّ الله عليه بنعمة الإسلام، يقول الشيخ: «**لقد طلبت العلم، واعتقد من عرفني أن لي معرفة، وأنا في ذلك الوقت لا أعرف معنى لا إله إلا الله، ولا أعرف دين الإسلام، قبل هذا الخير الذي منّ الله به، وكذلك مشايخي، ما منهم رجل عرف ذلك! فمن زعم من علماء العارض أنه عرف معنى لا إله إلا الله! أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت أو زعم من مشايخه أن أحداً عرف ذلك فقد كذب وافترى! ولبّس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه**»(١٤)، علماً بأن عدداً من هؤلاء العلماء حنابلة ومقلدون لابن تيمية وابن القيم، والبقية من أتباع المذاهب الفقهية الأخرى.

ثم قال كلاماً مشابهاً له في موضع آخر، ولكن زاد عليه عبارة تبدو أكثر خطورة، وهي أن هؤلاء العلماء: «**لم يميزوا بين دين محمد (ﷺ) ودين عمرو بن لحي الذي وضعه للعرب، بل دين عمرو بن لحي عندهم دين صحيح**»(١٥).

يكفي لإدراك شناعة ومجازفة هذا التصور لدى الشيخ (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، مطالعة

(١٤) ابن قاسم، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٥١.
(١٥) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٧.

كتاب البسام علماء نجد في ثمانية قرون، أو كتاب ابن حميد **السحب الوابلة في تراجم الحنابلة** فقلَّ أن يُذكر أحد في تراجمهما بالبدعة فضلا عن الكفر أو تفضيل دين عمرو بن لحي، كذلك كتب تراجم المذاهب الأخرى في تلك الفترة، التي لم تنقل لنا بأن أولئك العلماء كانوا كفاراً وأنهم على دين عمرو بن لحي أو عبدوا الأصنام .. نعم قد يكون عند بعضهم تجويز لبعض مظاهر الغلو في الصالحين، أو تساهل في الإنكار على مظاهر الاستغاثة بالقبور لدى العامة ونحو ذلك، لكن لا يمكن أن يقال بأن ذلك كفر وردة، أو تفضيل لدين عمرو بن لحي، أو أنهم كانوا يعبدون الأصنام، علماً بأن الشيخ كما سيأتي يتحدث في هذا السياق عن علماء هم يرفضون تلك البدع من حيث المبدأ ويوافقون الشيخ في إنكارها، ولكنهم لا يكفرون الناس على ذلك، فعدم تكفيرهم لتلك البدع هو كفر عند الشيخ بحدّ ذاته كما سيأتي!

يقول الشيخ في رسالة إلى الشيخ سليمان بن سحيم (الحنبلي): «**نذكرُ لك أنك أنت وأباك مصرحون بالكفر والشرك والنفاق ... أنت وأبوك مجتهدان في عداوة هذا الدين ليلاً ونهاراً ... وأنك رجل معاند، ضال على علم، مختار الكفر على الإسلام!! ... وهذا كتابكم فيه كفركم**»[١٦]. ولما خالفه أحمد بن عبد الكريم في دعوته، ورفض أن يدخل في طاعة ابن سعود، وبقي على طاعة أمرائه، أرسل له الشيخ رسالة يقول فيها: «**طحت على ابن غنام وغيره وتبرأت من ملة إبراهيم وأشهدتهم على نفسك باتباع المشركين**»[١٧].

حتى ابن فيروز الأحسائي، الفقيه الحنبلي الذي كان من أبرز الحنابلة اهتماما وتقليداً لتراث ابن تيمية وابن القيم، أصابه أيضاً تكفير الشيخ، حيث قال عنه وهو يقارنه ببعض العلماء: «**فأما ابن عبد اللطيف، وابن عفالق، وابن مطلق، فحشو بالزبيل أعني سبابة التوحيد ... وابن فيروز أقربهم إلى الإسلام**»[١٨]. لاحظ كلمة (أقربهم إلى الإسلام) أي إنه خارج عن الإسلام

(١٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣١ وما بعدها.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٤.

(١٨) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٧٨.

من حيث الأصل ولكنه أقرب القوم، ثم في آخر المطاف قطع الأمر فيه، فحكم عليه بأنه: **«كافر كفراً ظاهراً ينقل عن الملة»**[١٩]. فإذا كان هذا حال الحنابلة والمقلدين لابن تيمية وابن القيم فكيف بأتباع المذاهب الأخرى وسائر الفرق؟! وعموماً قد نصّ الشيخ على تكفير الإمامية، وتكفير الخوارج، بل وتكفير (المتكلمين) بهذا العموم[٢٠].

كذلك تم استخدام استراتيجية التكفير من قبل الشيخ وأتباعه ضد الأقاليم والقبائل المعارضة، كتكفير قبيلة عنيزة، وقبيلة ظفير، وتكفير البدو[٢١]، ومن ذلك أيضاً تكفير أهل الوشم علماء وعامة[٢٢]، وتكفير أهل سدير من علماء وعامة[٢٣]، وتكفير أهل حائل[٢٤]، وأن أهل الأحساء كانوا يعبدون الأصنام[٢٥]، وأن الشرك كان متفشياً في مكة، وأنهم كانوا يعبدون الكعبة والمقام والحطيم، وكانوا يدعون الأنبياء ويتحاكمون إلى نواب المشركين، أي نواب الدولة العثمانية[٢٦]، بل صرّح الشيخ بأن **«أهل نجد وأهل الحجاز كانوا على إنكار البعث»**[٢٧].

ـ ٧ ـ

وهنا تأتي مشروعية قتال تلك الإمارات والأقاليم والقبائل المعارضة، فالتكفير هو المبرر الشرعي الكافي والمقنع في نظر أتباع الدعوة لإعلان الجهاد ضد أولئك الكفار المشركين المعارضين لدعوة الشيخ، ولهذا يربط الشيخ بصورة قطعية بين الكفر والقتال، فكون القبائل والأقاليم المعارضة كفاراً فهذا يقتضي حتماً وجوب قتالهم حتى يدخلوا في الدعوة ويخضعوا لإمارتها يقول الشيخ شارحاً لأتباعه: **«ولكنهم [أي العلماء المعارضين]**

---

(١٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٦٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٣.
(٢١) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١١٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩١.
(٢٥) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٦٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٤٣.

يجادلونكم اليوم بشبهة واحدة، فاصغوا لجوابها، وذلك أنهم يقولون: كل هذا حق، نشهد أنه دين الله ورسوله إلا التكفير والقتال! والعجب ممن يخفى عليه جواب هذا، إذا أقروا أن هذا دين الله ورسوله، كيف لا يَكْفر من أنكره وقتل من أمر به». ويقول في موضع آخر: «**وأما من بلغته دعوتنا إلى توحيد الله والعمل بفرائض الله وأبى أن يدخل في ذلك وأقام على الشرك بالله، وترك فرائض الإسلام فهذا نكفره ونقاتله، ونشن عليه الغارة بل بداره**» بل يرى أن «**مثل هؤلاء لا تجب دعوتهم قبل القتال، فإن النبي (ﷺ) أغار على بني المصطلق وهم غارون، وغزا أهل مكة بلا إنذار ولا دعوة**»[٢٨].

ومطلب القتال عند الشيخ لا يتوقف عند المعارضين لدعوته فحسب ـ أي ضد الكفار والمشركين في نظره ـ بل يتجاوز ذلك إلى من لم يُكفّروا هؤلاء المعارضين، أو شكّوا في كفرهم، ولو لم يقع منهم الشرك، فيجب أيضاً قتالهم. من ذلك ما قاله الشيخ عن مبررات القتال ضد أهل حائل: «**مما يوجب الجهاد [أي ضد أهل حائل] لمن اتصف به عدم تكفير المشركين، أو الشك في كفرهم، فإن ذلك من نواقض الإسلام ومبطلاته، فمن اتصف به فقد كفر وحلّ دمه وماله، ووجب قتاله حتى يكفّر المشركين ... فمن لم يكفّر المشركين من الدولة التركية، وعبّاد القبور كأهل مكة وغيرهم، ممن عبد الصالحين ... فهو كافر مثلهم وإن كان يكره دينهم ويبغضهم ويحب الإسلام والمسلمين، فإنَّ الذي لا يُكفر المشركين غير مصدّق بالقرآن، فإن القرآن قد كفّر المشركين، وأمر بتكفيرهم وعداوتهم وقتالهم**»[٢٩].

لقد استطاع الشيخ وتلامذته من خلال خطابهم السياسي أن يربطوا بصورة عقدية وعضوية بين قبول الرؤية الوهابية لمفهوم التوحيد والشرك، والخضوع للدولة الجديدة، ولا يمكن للمرء أن يفصل بينهما، فلا يصح عندهم أن تقرّ بالرؤية الوهابية للتوحيد وفي نفس الوقت ترفض الخضوع للدولة . . فالتوحيد والدولة في الرؤية الوهابية شيء واحد . . إذا رفضت الدولة فأنت ترفض الدعوة، وبالتالي فأنت مرتد ومشرك وكافر حتى وإن زعمت بأنك مقرُ بالتوحيد!

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٥٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩١.

ولهذا تمَّ توظيف مبدأ الولاء والبراء توظيفاً سياسياً في ظل الصراعات التي كانت تخوضها إمارة ابن سعود مع الإمارات المنافسة لها أو المعارضة للدعوة، ولعل أشهر مثال على ذلك ما حصل بين الزلفي وأهل القصيم، فأهل الزلفي كغيرهم من المدن التي كانت تقاتل الإمارة الجديدة وترفض الخضوع لها وترفض تبعاً لذلك أيديولوجيتها التي تتبناها، وهي الرؤية الوهابية، مما يعني أن الزلفي قد أصبحت دار كفر وحرب كما هو في مضمون خطاب الشيخ لأهل القصيم[30]، ولكن لم توضح المصادر كما يقول الدكتور خالد الدخيل إن كان أهل الزلفي يمارسون الشرك فعلاً ويعبدون الأصنام أم أنهم مجرد مقاومين لتوسع وهيمنة إمارة آل سعود؟[31].

يبدو أن هذا التمييز والتفريق ليس مهماً ومؤثراً لدى الشيخ وأتباعه .. فمجرد عدم اقتناع أهل الزلفي برؤية الوهابية ورفض الانصياع لإمارة ابن سعود هو كاف عند الشيخ بأنهم مرتدون ومشركون ويجب قتالهم!

وأما أهل القصيم وبسبب علاقتهم ومجاورتهم لأهل الزلفي فقد كان الشيخ يهددهم بالتكفير والقتال، ليس لأنهم يرفضون الدعوة أو يمارسون الشرك أو لأنهم يرفضون الخضوع لإمارة ابن سعود، وإنما لاعتبار آخر مرتبط بمبدأ (الولاء والبراء)، يقول الشيخ: «**وأهل القصيم غارّهم [أي اغتروا] أن ما عندهم قبب ولا سادات ... فأخبرهم أن الحب والبغض والموالاة والمعاداة لا يصير للرجل دين إلا بها، ما داموا ما يبغضون أهل الزلفي وأمثالهم، فلا ينفعهم ترك الشرك، ولا ينفعهم قول (لا إله إلا الله) ... فأهم ما تفطّنهم له [أي تذكرهم به] ... أن الشرك إنْ كانْ ما أبغضَ أهله مثل بُغْض من تزوج محارمه فلا ينفعه ترك الشرك**»[32]. إذن الشيخ في هذا الخطاب السياسي الحاسم يصور الصراع الدائر في تلك الفترة بأنه عبارة عن فسطاطين: فسطاط أهل الإيمان والتوحيد، وفسطاط أهل الكفر والشرك، وليس هناك منطقة محايدة بينهما يمكن للمرء أن يقف عليها، فإما أن تكون

---

(٣٠) محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ج ٥، ص ٢٩٢.
(٣١) انظر: الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، ص ١٩٨.
(٣٢) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩٢.

مع أهل الإيمان والتوحيد، وهي الدعوة الوهابية بطبيعة الحال ودولة ابن سعود، وإلا فأنت حتماً مع أهل الكفر والشرك!

وعقيدة الولاء والبراء لم يتوقف استخدامها في إطار هذه الاستراتيجية النضالية المكافحة، بل تم تطويرها فيما بعد واستخدامها في مرحلة أخرى، مرحلة ما بعد سقوط الإمارة السعودية الأولى، والذي أفرز واقعاً جديداً، يتطلب تحقيق أكبر قدر من التماسك الداخلي لمجتمع الدعوة وحمايته من التفكك والذوبان بعد فقدان السلطة والهيمنة والنفوذ، فكان لا بد من الانكفاء على الذات وإحداث العزلة والقطيعة التامة مع الكفار والمشركين الذين أصبحوا يسيطرون على الواقع بفضل دعم القوات العثمانية، من هنا ازدادت أهمية عقيدة الولاء والبراء في خطاب الدعوة الوهابية.

حتى بعد انبعاث الإمارة السعودية الثانية لاحقاً لم يتغيّر هذا الخطاب الانكفائي، لأن القوات العثمانية كانت مسيطرة على الجزيرة العربية، وما زالت تهدد الإمارة السعودية عبر قواتها في الحجاز وجنوب العراق إذا طمحت مرة ثانية تلك الإمارة بتوسيع سلطانها خارج حدود منطقة نجد، الأمر الذي دفع بالدعوة الوهابية إلى الاستمرار في سلوك سياسة ما يعرف بثقافة الحصار والانكفاء على الذات عبر تعميق عقيدة الولاء والبراء بين أبناء مجتمع الدعوة الذي لم يكن سوى مجتمع نجد تقريباً.

لقد كانت الإمبراطورية العثمانية تمثل في خطاب الوهابية معقل الكفر والشرك، وكذلك الأقاليم والمناطق والقبائل التي ساندتها وتصالحت معها، هي أيضاً مجتمعات مرتدة ومشركة، وبالتالي لا يجوز السفر إليها أو الإقامة فيها أو التجارة معها، فقد أصبحت بمثابة دار الكفر والحرب، وفي المقابل وجوب الهجرة إلى بلاد التوحيد، وهي المناطق الخاضعة للإمارة السعودية الثانية حينذاك، كما اتخذ أئمة الوهابية موقفاً (دينياً/سياسياً) صارماً وحاسماً حول مسألة الاستعانة بالقوات العثمانية والتعاون معها، واعتبروا ذلك ردة وكفراً، لأنه جزء من معنى موالاة الكافرين!

هذا الخطاب نراه بوضوح في كتابات الشيخ عبد الرحمن بن حسن (ت ١٨٦٨)، وابنه الشيخ عبد اللطيف (ت ١٨٧٦)، والشيخ حمد بن عتيق (ت ١٨٨٩). ولهذا الأخير رسالة عتاب أرسلها إلى أحد إخوانه

حول موقفه من أهل الأحساء، ويبدو ذلك بعد أن أصبحوا تحت سيطرة القوات العثمانية، فكتب له: «**بلغني ما ساءني، وعسى أن يكون كذباً، وهو أنك تنكر على من اشترى من أموال أهل الأحساء التي تؤخذ منهم قهراً [على أساس أنهم كفار] فإن كان صدقاً فلا أدري ما عرض لك، والذي عندنا أنه لا ينكر مثل هذا، إلا من يعتقد معتقد أهل الضلال القائلين إن من قال: لا إله إلا الله لا يكفر ... ومن له مشاركة فيما قرره المحققون، قد اطلع على أن البلد إذا ظهر فيها الشرك، وأعلنت فيها المحرمات، وعطلت فيها معالم الدين، أنها تكون بلاد كفر، تغنم أموالهم، وتستباح دماؤهم، وقد زاد أهل هذه البلد [أي الأحساء] المسبة لله ولدينه، ووضعوا قوانين ينفذونها في الرعية، مخالفة لكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، وقد علمتَ أن هذه كافية وحدها في إخراج من أتي بها من الإسلام**»[٣٣].

ـ ٨ ـ

هذا ما يتعلق باستراتيجية الخطاب السياسي للسلفية الوهابية في مرحلة الخروج على الواقع وتأسيس الدولة، وهي استراتيجية محكومة كما قلنا بثلاث كلمات رئيسة: التكفير، والقتال، والولاء البراء.

ولكن بعد حصول التغلّب واستقرار الدولة يبدأ الخطاب الوهابي في اتخاذ استراتيجية جديدة، أو بالأصح في تغليب وتضخيم استراتيجية أخرى، هي موجودة بالأساس في مرجعية الخطاب ولكنها كانت مضمرة أو خافتة، لأنها لم تكن ملحة قبل استقرار الدولة. هذه الاستراتيجية الجديدة مبنية أيضاً على ثلاث كلمات رئيسة تحكم مضمون وتجليات الخطاب الجديد، وهي: شرعية المتغلب، والسمع والطاعة، ووجوب النصيحة السرية!

يقول الشيخ محمد: «**الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلّب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا**»[٣٤]. ويقول: «**وأرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين برّهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله، ومن ولي الخلافة واجتمع عليه الناس**

---

(٣٣) ابن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ج ٩، ص[٢٦٥].

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥.

ورضوا به وغلبهم بسيفه حتى صار خليفة وجبت طاعته وحرم الخروج عليه»[٣٥].

والحقيقة أن الفقه السياسي وتصور الدولة والسلطة لدى الشيخ محمد وأتباعه، والبيئة الحنبلية النجدية بشكل عام، هو امتداد للتصور الفقهي الكلاسيكي لنظرية الإمامة عند أهل السنة، والتي تشكلت في ظل واقع الملك الجبري التغلّبي في عهد الأمويين ومروراً بالعباسيين ومن بعدهم. يعبر عن ذلك الإمام الطحاوي (رحمه الله) في هذا النص الذي وضعه في أشهر متن عقدي سني بقوله: «**ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمرنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله (عز وجل) ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والعافية**»[٣٦]، فالحاكم - وفق النظرية السنية الكلاسيكية - مهما كان فاجراً وظالماً وفاسداً وسارقاً ومعتدياً على حقوق الناس فتجب طاعته والخضوع له شرعاً ولا يجوز الخروج عليه إطلاقاً ما لم يعلن الكفر البواح، وإذا أمر بمعصية فلا يطاع فيها، ولكن لا يجوز معارضته علناً وتأليب العامة عليه، وإنما يُنصح ويُوعظ خفية وسراً درءاً للفتنة.

ومع أن المدرسة الوهابية امتداد لهذا التراث إلا أن لها خصوصية إضافية تفرض عليها ضرورة الالتزام الحتمي بهذا بمبدأ السمع والطاعة بصورة لا تقبل المساومة والتردد، وهو وجود الحالة التعاقدية القائمة بين (الأمير والشيخ)، فإن كان الأمير المتغلّب في النظرية السلطانية لمجرد أنه لم يعلن الكفر البواح تجب طاعته والخضوع له مهما كان فجوره وظلمه، فكيف لو كان ملتزماً ومتعهداً بدعم الشيخ ومناصراً لمذهبه، ومانحاً السلطة والنفوذ للشيخ لاحتكار المجال العام لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم على الناس وفق رؤية ذلك الشيخ؟! لا شك أن السمع والطاعة حينها ستكون أشد وجوباً، وأن المعارضة والمنازعة تكون أشد معصية وجرماً وربما تكون كفراً في نظر المدرسة الوهابية! لأن الدافع لذلك لم يعد مجرد الخشية من الفتن كما كانت تبرره النظرية السلطانية، وإنما لوجود عامل إضافي آخر وأكثر

---

(٣٥) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١.

(٣٦) ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص٣٦٨.

أهمية، وهو ارتباط نفوذ الوهابية في المجال العام ببقاء النظام المتحالفة معه!

رأينا ذلك في عدة مواقف تاريخية، رأيناه في موقف الشيخ مع الأمير في لحظة التأسيس حين سكت عن المال الحرام الذي كان يأخذه من الناس في مقابل أن يمكنه على المدينة لكي يقوّم عقائد الناس، ورأيناه في إلحاح الشيخ على أتباعه أن يناصحوا الأمير خفية، وأن يغضوا الطرف عن زلاته، ورأيناه في موقف أحفاد الشيخ وتلامذته في زمن الإمارة السعودية الثانية، حين حصل النزاع والقتال على خلاقة العرش، بين الأخوين عبد الله وسعود أبناء الإمام فيصل بن تركي، مما دفع الإثنين للارتماء في أحضان عدوهم (الكافر المشرك) القوات العثمانية، لكي يستقووا بها في قتال أحدهما الآخر، وهذا بحسب الأصول الوهابية ردة وكفر مخرج من الإسلام، لأنها موالاة للكافر على المسلم، ولكن نتيجةً لطبيعة العلاقة التعاقدية والتحالفية التي قامت عليها (دولة الأمير والشيخ) بدا موقف أئمة الدعوة مختلفاً حول هذا التجاوز الخطير من أبناء الأسرة الحاكمة، فالصرامة والحسم الذي كان يحكم خطاب الوهابية لكل من تسول له نفسه التعاون والتحالف مع الدولة العثمانية بأي شكل من الأشكال تحول عند بعضهم إلى نوع من الليونة والرفق والنصيحة المغلفة بالشفقة والمحبة للأسرة الحاكمة .. نعم لم يقروا ذلك الفعل ولم يسكتوا عنه، بل أنكروه واعتبروه مجازفة خطيرة، ولكنهم لم يكفروا فاعله! ومن تسرّع وتجرأ على تكفير الأمير تراجع لاحقاً واعتذر له بشبهة التأويل!

كذلك رأينا نتائج التحالف والتعاقد بين (الأمير والشيخ) في التزام علماء الوهابية بفكرة شرعية التغلب بصورة قاطعة، أدت إلى حالة من التذبذب والازدواجية التي تبدو مثيرة للسخرية، ففي بادئ الأمر كان قتال سعود بن فيصل واجباً شرعاً ويجب نصرة أخيه عبد الله لأنه هو المتغلب، ثم لما تغلّب سعود وجبت بيعته ونصرته شرعاً لأنه الحاكم الشرعي، ووجب قتال أخيه عبد الله شرعاً، وليت أئمة الوهابية لم يحملوا الإسلام كل هذه المواقف المتناقضة، وكان يمكنهم اعتبارها سياسة، والسياسة بطبيعتها متقلبة وفق المصالح والأهواء والرغبات، ولكن هذه طبيعة العقل السلفي (وليست الوهابية فقط) فهو يسعى دائماً في توظيف (الدين) لإضفاء الشرعية على كل

مواقفه السياسية، فالسياسة وفق هذا العقل يجب أن تكون تمثلاً للدين بصورة مطابقة ولا يجوز الفصل أو التمييز بينهما!

- ٩ -

ومن المواقف التاريخية التي تجلى فيها عمق التحالف والتعاقد بين (الأمير والشيخ) ما وقع في بداية الدولة السعودية الحديثة من خلاف وصراع بين الملك عبد العزيز (رحمه الله) والجماعات المقاتلة المعروفة باسم (الإخوان)، والتي كانت وفيّة وملتزمة بصورة حرفية بأفكار وتعاليم المدرسة الوهابية، فكانت تنكر على الملك عبد العزيز سياساته الحديثة التي كان يفرضها عليه واقعٌ وزمنٌ جديد، كمسألة الحدود الجغرافية التي كان الملك حريصاً على إنجازها من خلال اتصالاته وتفاهماته مع المندوب البريطاني .. ولكن الإخوان يعتقدون بأن الدين الحق لا ينبغي أن يُحدّ بجغرافية معينة تسمى الدولة، بل سلطة الدين القويم والعقيدة الصحيحة يجب أن تمتد وتتسع جغرافياً بحسب القدرة على القتال، ولهذا استمروا في الجهاد ضد البدو والمناطق المجاورة في جنوب العراق والكويت فارضين عليهم الجزية بدون أخذ الإذن من الملك، كما أنهم انخرطوا في تطبيق الشريعة على الناس في بعض المناطق بكل شدة وقسوة، ولو لزم الأمر الضرب والجلد والسجن والاعتداء على الأموال والأملاك، وربما القتل أحياناً، كما حكموا بالردة والكفر على كثير من رعايا الملك ممن دخلوا تحت دولته، وكانوا ينطلقون في ذلك من كتابات وأدبيات أئمة علماء الدعوة الوهابية السابقين!

عندها اضطر المعاصرون من كبار علماء الوهابية أن يتدخلوا، وهم قد أعلنوا سلفاً تحالفهم وتضامنهم المطلق مع الملك الجديد ومباركتهم لدولته الحديثة، والتي رأوها امتداداً طبيعياً لحالة التعاقد بين (الأمير والشيخ). وقد كان تدخلهم حازماً وسريعاً، فقد وجدوا أنفسهم لأول مرة أمام تمرد ديني من داخل مجتمع الدعوة، من الأتباع الذين كانوا قد تتلمذوا على تعاليمهم وقاتلوا معهم ضد (الكفار والمشركين) وأسهموا في إقامة دولة التوحيد، فكان لا بدَّ من فرض السلطة المركزية في إدارة المعنى الديني وتفسير التعاليم الوهابية، حتى لا تكون متاحة لكل من هبّ ودب، فالعلماء الكبار (من ذرية محمد بن عبد الوهاب أو من أتباعه المشهورين والمعترف بهم) هم

المالكون الحقيقيون لإصدار التعاليم والفتاوى، ولا سبيل للنجاة في الدارين إلا باتباع تعاليمهم وتنفيذ أوامرهم، إذ «**ليس كل من انتسب إلى العلم وتزيّا بزيّه يُسأل ويستفتى وتأمنونه على دينكم**» فبعضهم غلاة وجهال. فأصدر علماء الوهابية ما بين سنتي ١٩١٩ و١٩٢٠ عدداً من الفتاوى الجماعية التي بسطوا فيها الخطاب الوهابي الجديد الذي يتناسب مع الاشتراطات الجديدة لطبيعة الدولة السعودية الحديثة!

ولكن (الإخوان) لم يرضخوا ويُذعنوا لهذه الفتاوى الجديدة، التي رأوها انقلاباً وانتكاسة لما كانت عليه الوهابية الحقيقية في نظرهم، وأخذوا يجادلون العلماء بنفس الكتابات والتعاليم التي أصدرها سابقاً أئمة الدعوة في العهدين القديمين: الأول والثاني للإمارة السعودية! .. ويبدو أن الإخوان كانوا يشعرون بمرارة هذا (الانقلاب) من علمائهم الكبار، ففي حين كان العلماء وأتباعهم يصدّعون الأسماع وفقاً لمبدأ الولاء والبراء، بتحريم كل أنواع الاتصال السلمي بالمشركين، نرى الملك ومستشاريه وبمباركة العلماء يقيمون علاقات دبلوماسية مع هذه القوى الأجنبية الكافرة، هكذا يرى الإخوان كيف تسير الأمور .. وفي حين كان العلماء يصدّعون الأسماع بالبراءة والمعاداة لكل الطوائف والمذاهب التي تمارس الكفر والبدع أو تتصالح معها، نجد علماء الوهابية الآن يجيزون للملك التسامح معهم واستيعابهم في الدولة، وتركهم وعدم إجبارهم، والاكتفاء بمجرد دعوتهم بالحكمة والرفق والتدرج، ولكن الإخوان يرفضون هذه المداهنة والميوعة والليونة في الحق بحسب تصورهم! وحين حاول الإخوان أن يفرضوا العقيدة الصحيحة والسلوك القويم على الناس بالقوة في بعض المناطق، خاصة في مكة، استنكر علماء الوهابية أفعالهم ودعوهم إلى اعتماد وسائل أكثر ليناً وحكمة.

ومهما كان الأمر من هذا السجال والصراع الديني، وكيف انتهى سياسياً وعسكرياً، إلا أننا نشهد فيه أول تمرد وانشقاق للسلفية الوهابية بصورة ظاهرة وجلية .. أو بالأصح صرنا أمام وهابيتين: وهابية العهد القديم، ووهابية العهد الجديد .. وهابية ملتزمة بحرفية نصوص الآباء المؤسسين، ووهابية تتعامل معها بنظرة أكثر واقعية وذرائعية .. هذا الانقسام والانشطار لم ينته بمجرد الحسم العسكري للجماعات المتمردة، بل بقيت

أفكار الوهابية القديمة تنتقل جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا، فالجماعات الجهادية التي تتبنى نهج العنف والإكراه، مقولاتها العقائدية (خصوصاً في التكفير والجهاد والولاء والبراء) هي امتداد لتعاليم وهابية العهد القديم، بل رأينا معظم منظّري القاعدة ينطلقون في أطروحاتهم وتأصيلاتهم من كتابات ذلك العهد، وحين تقوم أتباع الوهابية (اليوم) أو ما يعرف بالسلفية الحركية، بمواجهة تلك الوهابيات المتطرفة، ومجادلتها وربما الصراع معها، فهم لا يفعلون شيئاً مؤثراً سوى أنهم يعيدون نفس التاريخ الذي حصل بين الوهابية المتصالحة والمتحالفة مع الدولة، والوهابية المتمردة والمقاتلة!

هو صراع مستمر، بين وهابيتين، وهابية تؤمن بالواقعية والبراغماتية، ووهابية تؤمن بالوفاء لتعاليم العهد القيم، وكلا الوهابيتين تدعي في نفس الوقت بأنها هي الممثلة للدين الحق!

والحقيقة أن كلا الوهابيتين وجهان لجوهر واحد، جوهر يدّعي بأنه الوحيد الذي يملك الحقيقة الدينية بصفة مطلقة، وأنه الممثل الحقيقي والوحيد للعقيدة الصحيحة، وأنه المرجع الوحيد في فهم معرفة السلوك القويم المحقق للنجاة في الآخرة .. باختصار؛ هو الوحيد الذي يحق له إنتاج المعنى الديني وإدارته وتطبيقه دون الآخرين!

- ١٠ -

كذلك ومن المواقف التاريخية التي كان يتجلى فيها عمق التحالف والتعاقد بين (الأمير والشيخ) التطبيع الشديد والمؤلم الذي كانت تمارسه الوهابية طيلة القرن الماضي لكي تتأقلم مع واقع وتطور الدولة السعودية الحديثة، فالوهابية المتحالفة مع الدولة، لم يكن اعتدالها ومرونتها إلا تجاه سياسة الأمير في بناء دولته، وليس تجاه عموم الناس وتجاه حرياتهم في اختيار مذاهبهم بحسب قناعاتهم الشخصية .. بعبارة أخرى: كانت الوهابية (معتدلةً سياسياً/ ومتشددةً فقهياً)، وكانت تسعى دوماً إلى تمكين سلطتها على المجال العام، بل وتوسيع تلك السلطة قدر الإمكان حتى لا يكون هناك أي فراغ أو هامش في المجال العام لا يخضع لأيديولوجيتها الفقهية!

لقد كانت الوهابية (المعتدلة سياسياً والمتشددة فقهياً) في بداية أمرها تحرّم مثلا الدخول في المدارس الجديدة، وتحذر من شرورها لأنها كانت تعتمد على المناهج الحديثة المشبوهة المنقولة إلينا من المجتمعات الغربية الكافرة، ولكن السلطة السياسية لم تلتفت إلى تحذيراتهم، واندفع الناس بأبنائهم إلى تلك المدارس، فاضطرت المؤسسة الوهابية إلى أن تكون أكثر واقعية وتطبع ذاتها، وتدخل في منافسة الدولة في استحداث مدارس ومعاهد شرعية خاضعة لها، بل واستحدثت كليات وجامعات وفق الأنظمة والأشكال الأكاديمية الحديثة .. كذلك كان للوهابيين موقف متخوف تجاه تأسيس مدارس حديثة للبنات، بل بعضهم أفتى بتحريمها، لما قد تؤدي إلى الانحلال والفساد الأخلاقي كما حصل في المجتمعات المجاورة، ولكن حين رأوا تصميم السلطة السياسية اضطروا أن يتوافقوا معها على ذلك شريطة أن تكون تلك المدارس مستقلة عن وزارة المعارف وخاضعة بشكل مباشر لإشراف المفتي العام، ثم لما حصل الدمج على المستوى الإداري بين تعليم الأولاد والبنات في عهد الملك عبد الله، قامت ثائرة علماء السلفية وأعلنوا استنكارهم ورفضهم لهذه الخطوة الخطيرة التي حتماً ستؤدي بحسب نظرتهم إلى الاختلاط بين الجنسين، ثم بعد ذلك تقبلوا الأمر الواقع. ومن ذلك تحريم صور ذوات الأرواح في بعض المناهج الدراسية، وتعليم كروية الأرض، ونظرية المادة، وتحريم تعليم اللغات الأجنبية .. إلخ، ومن أمثلة التشدد: تحريم بعضهم وممانعته للهاتف، والبرق، والسيارة، والسيكل، والمايكرفون، والتلفزيون، والمجلات والجرائد، والكتب الثقافية الفكرية، ثم تحريم الفضائيات، كذلك تحريم وجود الكفار العاملين في قطاع النفط وفي المصانع والمؤسسات التجارية، وتحريم نظام العمل والعمال، وتحريم الابتعاث، وتحريم وملاحقة كل أشكال الاختلاط الطبيعي بين الجنسين في الفضاء العام ومنع المرأة لكشف وجهها، وملاحقة قصات الشعر، ولبس البرنيطة، والغترة البيضاء، والملابس النسائية الجديدة ذات الموضات العصرية .. إلخ .. والقائمة هنا ستطول وتمتد معنا إذا أردنا الحصر ..

الذي أريد أن أشير إليه هنا أن هذه الأمور التي كانت ترفضها الوهابية وتفتي بحرمتها وتسعى في ممانعتها بكل أنواع الكفاح والنضال السلمي حين

أصبحت واقعاً مفروضاً، استطاعت أن تتأقلم معها وتطبّع خطابها وفق متطلبات المرحلة الجديدة، وتتجاوز كل تلك المواقف التحريمية الرافضة، بل وأخذت فيما بعد تنافس الآخرين عليها لمحاولة السيطرة على استخدامها حتى تكون بطريقة صحيحة لا تتعارض مع رؤيتها الفقهية، أو لكي تستفيد منها في نشر وبث أفكارها وتعاليمها الدينية!

منذ أن قال الشيخ المؤسس للأمير المؤسس: «**سأبقيك على ما أنت عليه من أكل الحرام، وأنت تتركني أسكن عندك وأقوّم الدين**» والسلفية الوهابية تطمح إلى فرض مبادئها المعرفية والمعيارية والرمزية في المجال العام السعودي .. ولإضفاء الشرعية السياسية على هذا الطموح، نجحت الوهابية الحديثة إلى مأسسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أجل هدف أساسي، هو إظهار المجتمع بمظهر المحافظ للعقيدة الصحيحة، الملتزم بالسلوك القويم، على الأقل في العلن.

وقد كانت السلطة كعادتها تتماهى مع هذا الطموح الأخلاقي وهذه الرغبة الرسالية لدى رجال الدين، فوهبتهم النفوذ والسيطرة على المجال العام عبر مؤسسة الحسبة، لكي يحققوا هذه الأمنية ويحافظوا عليها، شريطة أن يتمتع السياسي بالاستقلالية التامة، وعدم التدخل في سياساته، بل وينتزع منهم الشرعية الدينية وتعبئة الناس على الطاعة والخضوع له.

ولكن لم يتفطن هؤلاء العلماء أن مأسسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ظلِ هيمنة الدولة الحديثة ستجعله مرتهناً لإرادتها ورغباتها، بل وسيصبح عاملاً للمساومات الدائمة بين الدولة ورجال الدين، فتارة تقوم الدولة بإطلاق يد شركائها الدينيين على المجال العام لكي يفرضوا أيديولوجيتهم الفقهية بالقوة، وإلغاء حرية الناس في تحديد خياراتهم الشخصية، وتارة يقوم السياسي بمحاصرة وتقييد تلك الأيدي، وكفها جزئياً عن بعض مجالات المجال العام، لأجل تحقيق مصالح ورغبات سياسية، أو لأجل تحقيق أكبر قدر من التوازن في علاقته مع شركائه الدينيين!

والضحية في نهاية المطاف .. هو المجتمع وحريات الناس وخياراتهم المشروعة في مجالهم العام، التي أصبحت مجالاً للمساومات السياسية بين الأمير والشيخ!

نعود للسؤال الذي طرحناه سابقاً وأجلنا إجابته وهو: هذه الدينامية والواقعية والذرائعية التي يتمتع بها الخطاب الفقهي الوهابي عبر تجربته السياسية خلال عقدين ونصف .. هل كانت استجابةً لمتطلبات الأمة وتطلعاتها الحضارية والنهضوية أم كانت خاضعة لمتطلبات السلطة ولدعم مواقفها السياسية لأجل استمرار مصلحة التوافق والتعاقد بين الشريكين (الأمير والشيخ)؟

والجواب: إن المعطيات التاريخية تقول بأن المدرسة السلفية الوهابية لم تكن معنية بالدرجة الأولى إلا باستمرار التوافق والتعاقد الضمني والمعلن بينها وبين الأسرة الحاكمة، والذي تعتقد فيه جازمة بأنه السبيل الوحيد للحفاظ على مكاسبها الروحية في السيطرة على تأويل النص الديني وتحديد العقيدة الصحيحة، واحتكار المجال العام لفرض السلوك القويم بحسب فهمها وتأويلاتها .. ولن تبقى هذا المكاسب وتستمر إلا في ظل النظام السياسي القائم على مفهوم (دولة الأمير والشيخ)، ولهذا أصبحت المؤسسة السلفية الوهابية تنظر إلى نفسها بأنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمصالح النظام السياسي، فأي تقويض لهيمنة واستبداد هذا الأخير سيعود بتقويض مكاسب السلفية الوهابية .. وهذا يفسّر لنا الحقيقة التالية:

وهي: أن أي إصلاح سياسي يؤدي إلى تقييد الملكية وفق نظام دستوري ويحقق المشاركة الشعبية في القرار السياسي وفي إدارة الحكم لن يكون حتماً في صالح المؤسسة السلفية الوهابية التي طالما كانت تستمد نفوذها وسيطرتها من طبيعة وشكل هذا النظام. وهذا ظهر جلياً في تصريحات بعض الشيوخ السلفيين حين كانوا يقومون مؤخراً بزيارات احتجاجية للديوان الملكي، فكانوا يصرحون عبر وسائل التواصل الاجتماعي: تويتر واليوتيوب بأن زيارتهم تلك كانت لأجل مطالبات إصلاحية تحقق هدفاً واحداً كما يقول أحد المشاركين بالحرف وهو دكتور أكاديمي في الشريعة: إعادة الدولة على ما تعاهد عليه الإمامان: محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب. هذا هو مفهوم (الإصلاح السياسي) في ذهنية السلفية الوهابية. وعندما أخذت الحكومة تتوسع في ممارسة وتطبيق بعض السياسات التي تنظر إليها السلفية

بأنها نوع من التغريب الذي يؤدي إلى إفساد وانحلال أخلاقيات المجتمع خصوصاً في أنظمة التعليم والعمل، انبرى أحد كبار رموز السلفية الحركية مستنكراً ومعترضاً على تلك السياسات .. وهذا من حقه، بل من أبسط حقوقه أن يعترض على سياسة الحكومة ويرفضها بحسب وجهة نظره، بغض النظر عن موافقتنا أو معارضتنا لنظرته تلك .. الإشكال ليس في مبدأ حق المعارضة .. إنما الإشكال حين أخذ الشيخ يذكّر الحكومة بوقفة العلماء معها حين اندلعت موجة الاحتجاجات الشعبية في ظل ما يعرف بالربيع العربي، فأفتوا بتحريم كافة أشكال المظاهرات والاعتصامات والنزول في الشارع، حتى لا يستغلها أعداء الأمة من الليبراليين والرافضة على حدّ تعبيره، مما يعني أن على الحكومة أن تكون وفيّة لهذا الموقف الديني السياسي من العلماء، حين وقفوا ضد أي مبادرات تسعى لتحريك الشارع لأجل المطالبات الإصلاحية والحقوقية، وأنه كان من المفترض أن تحترم الدولة سلطة العلماء الروحية في ضبط المجال العام وفق السلوك القويم! وأن تلتزم بالتعاقد التاريخي بينها وبين مؤسسة العلماء .. هذا هو مفهوم الإصلاح السياسي لدى السلفية الوهابية!

الدولة في الخطاب السَّلفي المعاصر
المرجعيات والأفكار والتحولات

عبد الغني الماوري(*)

مقدمة

تحتل مسألة الدولة موقعاً متقدماً لدى علماء السياسة والاجتماع والقانون، وبالرغم من كونها مجال دراسة وتحليل دائمين، إلا أنها ـ كما يلاحظ المؤرخ الفلسطيني بشير موسى نافع ـ تظل واحدة من أكثر المسائل تعقيداً في الاجتماع السياسي الحديث(1).

على الصعيد العربي، تزداد مسألة الدولة تعقيداً وغموضاً في آن؛ فما يزال نموذج الدولة القديمة الذي يقترب من نموذج الدولة/الإمبراطورية هو النموذج المسيطر على الذهنية العربية، إذ لم يتم بذل جهود معرفية كبيرة لإيضاح التطورات الهائلة التي طرأت على مفهوم الدولة منذ نشأة ما يُعرف بالدولة الحديثة في القرن الثامن عشر، فضلاً عن تقديم مساهمات نظرية ومفاهيمية عميقة وذات أهمية في هذا المضمار.

ويمكن القول: إن هذا الخلل الحاصل في علاقة العرب بالدولة الحديثة يعود بدرجة رئيسة إلى ظهور الدولة في العالم العربي في وقت لم يكن المفكرون العرب يبدون اهتماماً حقيقياً بتطورها؛ فقد كان أغلبهم مشغولاً إما بـ«الأمة الإسلامية» أو «القومية العربية»، ولم تكن تستهويهم الدولة الإقليمية

(*) صحافي وباحث.

(1) بشير موسى نافع، «الإسلام، الإسلاميون والدولة الحديثة،» منتدى الشرق، على الرابط:
< http://www.sharqforum.org/node/4 >

القطرية البيروقراطية بحد ذاتها[٢]، الأمر الذي أدى إلى اتساع مساحات الحيرة والارتباك في المقاربات التي تبنتها مختلف التيارات السياسية والدينية فيما يتعلق بماهية الدولة الوطنية وحدود وظائفها وسلطاتها وعلاقاتها، وكان في مقدمة هذه التيارات التي أصيبت بحالة الارتباك: التيار الإسلامي، الذي يضم تحت لوائه كل الجماعات والحركات التي تعتبر نفسها معنية بكل ما له صلة بالدفاع عن الإسلام وتطبيق تعاليمه. ويصف عبد الوهاب الأفندي هذه الحالة مُتهكِّماً: «.. وقد أفاق المسلمون بعد سبات طال ليجدوا أنفسهم قاطنين في عالم الدول القومية هذا، وحُكِمَ عليهم أن يخدموا إلى الأبد هذه المؤسسات وأن يعبدوها من دون الله، وأصبح شعار المرحلة وعقيدتها، هما «وطني وإن أخطأ أو أصاب»، أو «أمتي فوق الجميع»، ولم يعد التسبيح بحمد الله هو المطلوب ولا الجهاد في سبيله، بل أصبح الاعتقاد بأن الوطن هو الأعظم البديل عن شعار «الله أكبر»، بينما أصبح الوطن هو الذي يقاتل في سبيله الناس فيقتلون ويُقتلون. فلا عجب إذن أن يُصيب المسلمين دوار مزمن وفقدان للهوية بعد أن شهدوا هذا الانقلاب في المفاهيم دون أن يكونوا جزءاً منه»[٣].

والحقيقة أنه منذ ذلك التاريخ لا يبدو أن أشياء مهمة تغيرت في هذا الإطار، فدائماً ما كانت معضلة الدولة عند الإسلاميين تتلخص في كون الدولة منتجاً علمانياً، فيما العمليات والأنشطة التي تتفاعل داخلها تعبر عن قيم إيمانية وحسب. وهنا، قد يكون من المناسب الإشارة إلى التصور السَّطحي الذي تبنته بعض المرجعيات الدينية للطريقة المثلى لبناء الدولة، والتي ذهبت إلى حدّ القول: إن من أسس بناء الدولة هو القيام بحق الله جل وعلا في العبادات: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤]!

---

(٢) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠)، ص ٣٨.

(٣) عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة.. نحو رؤية جديدة (لندن: دار الحكمة، [د. ت.])، ص ١٢.

(٤) صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، «أسس بناء الدولة في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» ضمن سلسلة المحاضرات العلمية لملتقى الإمام محمد بن عبد الوهاب المقام بجدة عام ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م ويمكن مشاهدة الفيديو على الرابط:

<http://www.youtube.com/watch?v=8XGnLVRGArM>.

أولاً: حول السلفية ومرجعيات الخطاب السلفي

يرى عبد الغني عماد أن مصطلح السلفية يرافقه الكثير من الغموض من حيث دلالته المعرفية أو بيان نشأته والتطورات التي داخلته، وأن شأنه شأن الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلما أصبحت شائعة ومتداولة بين فرقاء مختلفين[٥].

والسلفية من الناحية اللغوية: نسبة إلى السلف أو الجماعة المتقدمين كما جاء في **لسان العرب** لابن منظور. وتمثل السلفية ـ السُّنيَّة تحديداً، وهي محور نقاشنا في هذه الورقة ـ منهجاً محدد المعالم لفهم الإسلام بالتزام الكتاب والسنة وفق فهم «سلف الأمة»، وهم أصحاب القرون الأولى من صحابة النبي والتابعين وتابعي التابعين وأئمة الإسلام الأربعة وسائر أصحاب السنن كالبخاري ومسلم وأبي داوود والترمذي، واتجاهاً يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً[٦]. ويعطي الشيخ ناصر الدين الألباني أحد آباء السلفية المعاصرة الكبار تفسيراً لمعنى السلفية مفاده: «إن التسمية جاءت تمييزاً عن المسلمين الذين لا يتبعون الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح وإن تسمّوا بالإسلام والسنة»[٧].

تأسيساً على ذلك، يتبنى السلفيون بتياراتهم المختلفة خطاباً متعالياً تجاه كل الأشياء غير المنتظمة في سياق رؤيتهم للدين ودوره في صياغة مفردات الحياة اليومية، وهذا ما يجعل من السلفية في كثير من مقولاتها وسياساتها تبدو أقرب للأصوليات الدينية من أي شيء آخر؛ فهي على الأقل تشترك معها في كثير من السمات الفكرية، مثل تضخم النزعة العقدية، إذ تتعامل الأصولية الدينية مع الدول والمجتمعات الأخرى بوصفها معطيات عقدية لا

---

(٥) عبد الغني عماد، «السلفية: التيارات، الخطاب، المسارات،» في: **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، إشراف عبد الغني عماد (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ج١، ص ٩٥٧.

(٦) حافظ بن عمر، «إثبات الهويات في سوسيولوجيا الآخر: قراءة سيكو ـ سوسيولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس،» **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العددان ٢٣ ـ ٢٤ (صيف ـ خريف ٢٠١٣)، ص ٢١٥.

(٧) أحمد سالم، **اختلاف الإسلاميين: الخلاف الإسلامي ـ الإسلامي (حالة مصر نموذجاً)** (بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، ٢٠١٣)، ص ٣٧.

تتحرك إلا في دائرة الدين والعقيدة؛ وهي تشترك كذلك في الشعور بالاضطهاد والمبالغة والتضخيم في إظهار خطر الآخر ومؤامراته المستمرة في القضاء على الذات[8]، ما يُؤسس لخطابٍ سلفيٍّ ينزع لإعادة صياغة منظومة أفكار ومفاهيم ومجالات نهائية، استناداً إلى تفسيرات دينية جامدة، وهو ما يتم التعبير عنه في الاستخفاف بالمسائل المتصلة بالدولة والتنمية والهوية والديمقراطية والعلاقات الدولية على سبيل المثال، في مقابل الاهتمام المبالغ فيه بمسائل التوحيد وتنقية العقيدة من الشوائب والبدع، ومحاربة الفرق المخالفة لـ «منهج أهل السنة والجماعة».

وككل الخطابات الدينية التي تعتمد على ما يعرف بسلطة النص وتأويلاته الموثوق بها والتي لا تصدر إلا عن مرجعيات بعينها، يستمد الخطاب السلفي نظرياته وتصوراته بدرجة رئيسة من ما يُعرف بمدرسة «الحديث» وامتداداتها التاريخية. ويتم الإشارة هنا إلى الحنبلية وابن تيمية والوهابية بوصفها الحلقات التي شكلت المحضن التأسيسي والتاريخي للتيار السلفي الذي كان يتجه في كل حلقة لمزيد من التأصيل والتشدد[9]. وتُعد الجهود التي تولاها أشخاص مثل محمد بن عبد الوهاب ومحمد رشيد رضا وناصر الدين الألباني وربيع المدخلي ومقبل الوادعي وعبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح العثيمين، وقبل ذلك المؤسسة الدينية الرسمية السعودية، تُعَدُّ أساسية في تشكيل ملامح الخطاب السلفي اليوم. ويتم النظر هنا إلى تجربة دولة الخلافة التي تطبّق الشريعة وما تلاها من دول ذات طبيعة إمبراطورية باعتبارها النموذج الأمثل للدولة الإسلامية التي يجب العمل على تحقيقها.

والسلفية كما هو معروف تنقسم إلى عدة مدارس[10]، هي: السلفية التاريخية، التي ظهرت علي أيدي الإمام أحمد بن حنبل وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتشكل الأساس التاريخي لكل السلفيات التي نشأت فيما بعد، وتركز

---

(٨) عامر الحافي، «الأصولية في الأديان: الدوافع والسمات المشتركة،» التسامح، العدد ٢١ (شتاء ٢٠٠٨)، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٩) عماد، «السلفية: التيارات، الخطاب، المسارات،» ص٩٦٠.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧٧ ـ ٩٨٣، ومحمد أبو رمان وحسن أبو هنية، السلفية المحافظة: استراتيجية «أسلمة المجتمع» وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة (عمّان: فريدريش إيبرت، ٢٠١٠)، ص ٢١ ـ ٢٧.

على قضايا الاعتقاد ومسائل العبادات المتعلقة بها، والسلفية الوهابية التي تأسست على يد الإمام محمد بن عبد الوهاب، الذي دعا إلى التوحيد وتخليص الإسلام من البدع والشركيات، وقد ساهمت جهوده في إقامة الدولة السعودية، والسلفية الألبانية نسبةً إلى الإمام ناصر الدين الألباني، وهو عالم سوري من أصل ألباني، وترتكز الأصول العلمية للسلفية الألبانية على التوحيد، والاتباع، والتزكية، كما أن لها موقفاً رافضاً للسياسة، والسلفية السرورية التي تنسب إلى الشيخ سرور الدين زين العابدين، ويطلق عليها تيار الصحوة، وتتميز بكونها وهابية العقيدة إخوانية التنظيم، وهذا ما أثار حفيظة السلطات السعودية وجعلها تقوم بالتضييق على منتسبي هذه المدرسة؛ كما أن هناك أيضاً السلفية الجامية، التي ظهرت على أيدي الشيخ محمد أمان الجامي والشيخ ربيع بن هادي المدخلي، وهي سلفية وهابية تدافع عن السلطة القائمة في وجه معارضيها، وتعلن عداءها المطلق لجماعة الإخوان المسلمين والجماعات المتأثرة بها؛ والسلفية الجهادية، ويعد سيد قطب المؤسس الحقيقي للجماعات السلفية الجهادية المعاصرة، ومن أبرز رموزها صالح سرية، وعبد السلام فرج وأسامة بن لادن وأيمن الظواهري وأبو محمد المقدسي، وتدعو السلفية الجهادية إلى مواجهة الأنظمة القائمة بواسطة العنف.

ثانياً: المفاهيم المؤسسة للخطاب السلفي تجاه الدولة

تتكون الدولة من ثلاثة عناصر رئيسة هي: الأمة، والإقليم، والسلطة. وتُشير معظم التعريفات إلى الدولة بوصفها شخصاً معنوياً يمثل قانوناً مجموعة من الأفراد يقطنون أرضاً معينة، وبيده مقاليد السلطة العامة[١١]. وتتمتع الدولة الحديثة بمجموعة من الخصائص والسمات التي تجعلها مختلفة عن الدولة القديمة، وهذه الخصائص وفقاً لعالم الاجتماع البريطاني الشهير أنتوني غدنز هي: السيادة، والمواطنة، والقومية[١٢].

---

(١١) مهند نوح، «الدولة،» الموسوعة العربية، متاحة على الرابط:

<http:www.arab-ency.com/index/php?module=pnEncyc;opedia&func=display_term&id=956&m=1>.

(١٢) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، ترجمة فايز الصُّياغ، ط ٤ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٤٦٨.

على أن الخطاب الإسلامي والسلفي على وجه الخصوص يكاد لا يرى الدولة إلا من منظار الإمامة والحكم وحسب، وهذا ما جعله يصوغ مواقفه من الدولة على قاعدتي الطاعة وعدم الخروج على الحاكم، والولاء والبراء؛ فهناك دولة مسلمة ودولة كافرة، وهناك نظام كافر وآخر مؤمن، وهناك مؤمنون وكفار.

ويمكن القول: إن الخطاب السلفي يرتكز على ثلاثة مفاهيم رئيسة عند مقاربة مسألة الدولة، وهذه المفاهيم هي: التوحيد، والفتنة، ومبدأ الولاء والبراء. فمفهوم التوحيد لا يشير لوحدانية الله وعدم الشرك به وحسب، وإنما يمتد لكل ما له صلة بوحدة المجتمع المسلم والمسلمين بشكل عام. ويلحظ أحمد موصللي هذه الثنائية الدينية/السياسية فيما يتعلق بالتوحيد الذي يعد أساس العقائد كما يعد أساس النظرية السياسية عند الأصوليين؛ فالخضوع لله لا يتوقف فقط على الناحية العقائدية بل هو خضوع سياسي في نفس الوقت وبالدرجة الأولى، وعليه يصطبغ مفهوم التوحيد بصبغة سياسية مما يؤدي إلى قياس الممارسة السياسية بمقاييس غير تقليدية[١٣].

ومن هنا، لا تزال تسيطر فكرة الدولة الواحدة وفكرة القائد الواحد على أغلب اجتهادات التيارات السلفية. ويشير الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، وهو وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في السعودية لهذا المعنى بوضوح، ففي محاضرة له منشورة بعنوان «أسس بناء الدولة عند الإمام محمد بن عبد الوهاب» اعتبر أن من أسس بناء الدولة الإسلامية وجود قائد، فالولاية في المفهوم الشرعي هو ما فيه مصلحة اجتماع المسلمين عليه، لأن مصلحة الناس إنما تتم بالاجتماع ولا تتم بالتفرق[١٤].

ولا شك أن صعود الوهابية المنادية بالتوحيد والقضاء على البدع والشركيات، ومساهمتها في الوقت ذاته في توحيد المملكة العربية السعودية قد أدى لترسيخ مفهوم التوحيد الديني/السياسي في وجدان كثير من مُعتنقي

---

(١٣) أحمد موصللي، قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٢٥.

(١٤) آل الشيخ، «أسس بناء الدولة في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب».

الفكر السلفي. ويشير خالد الدخيل في كتابه «**الوهابية بين الشرك وتصدّع القبيلة**» إلى هذه النقطة تحديداً، وكيف أن مفهوم الدولة، وتحديداً الدولة المركزية، كان غائباً تماماً عن ثقافة مجتمع حواضر المدن المستقلة قبل ظهور السلفية، وأنه ليس في المصادر ما يؤشر على أنه كان مطروحاً بأي صيغة من الصيغ بعد سقوط دولة بني الأخيضر، وبالتالي فإن بروز هذا المفهوم بعد الوهابية تحديداً يؤشر من ناحية على التغيير السياسي الذي حصل للمجتمع في هذا الاتجاه، ومن ناحية أخرى، يشير على أن الوهابية كانت القوة الاجتماعية التي حملت معها فكرة هذا التغيير[١٥].

وخلال العقود الماضية أخذ مفهوم التوحيد في الاتساع، وازدادت وظائفه السياسية، فظهرت الآراء التي تعتبر مسألة مثل مسألة «الحاكمية» من موجبات التوحيد. وقد يكون من المناسب القول: إن مفهوم الحاكمية عند سيد قطب يستند إلى إخلاص العبودية لله وحده والتحرر من حاكمية البشر وسلطة الطواغيت التي تشمل جميع الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية أو العلمانية بأشكالها وأنواعها كافة[١٦]. واستطراداً، اعتبرت الديمقراطية وما تؤدي إليه من تعددية حزبية عملاً يخل بالتوحيد، الأمر الذي يفرض على من يؤمنون بوحدانية الله رفضها واحتقارها.

ومن المفاهيم التي يرتكز عليها الخطاب السلفي تجاه الدولة والسلطة على وجه الخصوص مفهوم «الفتنة»، إذ تظل الفكرة الأكثر شيوعاً لدى السلفيين بشكل عام هو اجتناب مواجهة الأنظمة القائمة، حتى أولئك الذين قرروا دخول ميدان السياسة من السلفيين، ما انفكوا يستحضرون تعبير «الفتنة» عند كل خلاف سياسي غير مدركين أن هذه طبيعة الأشياء في أي دولة قائمة اليوم.

وفي الحقيقة لا يمكن حصر الأضرار التي يُلحقها الاستخدام المتزمت وغير الواعي لمفهوم الفتنة على تقدم الدول والمجتمعات، فهو يمنع أي

---

(١٥) خالد الدخيل، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١١٢.

(١٦) مروان شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ حالة دراسية (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٧٩.

تطوير أو تحديث للنظام السياسي، ويمنع الحرية عن المجتمع، ويرفض الاعتراف بالتنوع الحاصل فيه، الأمر الذي يؤدي غالباً لمشكلات كبيرة. ويعد مبدأ الولاء والبراء من المفاهيم الأكثر تأثيراً في مسار العلاقة بين الدولة والسلفيين، ففي الوقت الذي يلقى هذا المبدأ موافقة وتأييداً من الجميع، فإن السلفية الجهادية تستخدمه ليس في التبرير لمواجهة الأنظمة الحاكمة وإنما في استهداف مؤسسات الدولة والعاملين فيها باعتبارهم أعواناً للحاكم الظالم.

لقد أحدث هذا المفهوم انقسامات وتشوهات كثيرة بين طوائف الأمة المختلفة، بل في الطائفة الواحدة، وإليكم واحداً من أحدث الأمثلة. فقد أفتى أحد شيوخ السلفية الجهادية، وهو الشيخ أبو المنذر الشنقيطي، بأن الموقف الذي يجب أن يتخذه المسلم من دعوات التظاهر يوم ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣ في مصر - وهو الموعد الذي حددته قوى المعارضة للإطاحة بالرئيس الإخواني محمد مرسي - هو الاعتزال وعدم تأييد أي من الفريقين، قائلاً: «لا نرى الوقوف في جانب العلمانيين في هذه المعركة لأنهم لو نجحوا فيما يريدون الوصول إليه فلن يسعوا إلا إلى تغييب الشريعة وطمس معالمها ومحاربة كل من يدعو إليها .. ولا نرى الوقوف إلى جانب الإخوان [المسلمين] لأنهم اليوم لا يرفعون راية الشريعة ولا يسعون إلى تطبيقها وإنما يسعون إلى ترسيخ النظام الديمقراطي»[(١٧)].

وما ينطبق على جماعة الإخوان المسلمين استناداً لمبدأ البراء والولاء ينطبق بصورة أكبر وأوضح على كل مخالف للتوجه السلفي، سواء كان هذا التوجه دينياً أو سياسياً. وتكمن الخطورة هنا في أن جزءاً كبيراً من المواطنين الذين ينتمون لأقليات دينية أو مذهبية يصبحون في عداد الأعداء، بل إنهم يصبحون وفق تعبيرات الخطاب السلفي المتشدد أشد خطورة من الأعداء التاريخيين والواضحين مثل إسرائيل؛ فكثيراً ما تُستخدم مقولات من نوع «إنهم أخطر على الإسلام من اليهود وإسرائيل» في الانتقاص من وطنية الأفراد الذين لديهم معتقدات غير تلك التي يؤمن بها السلفيون.

---

(١٧) للاطلاع على نص الفتوى، انظر: موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط:
<http://www.tawhed.ws/FAQ/display_question?qid=7512>.

بيد أن تقسيم المواطنين على هذا النحو ليس هو الخطر الوحيد الناجم عن هيمنة عقيدة البراء والولاء كما يقدمها الخطاب السلفي، ولكن الخطر يكمن أيضاً في تحول هذه العقيدة القائمة على المفاصلة إلى نظرية سياسية تحل محل نظرية المصلحة الوطنية على سبيل المثال. وتصلح الانتقادات العنيفة التي وجهها السلفيون للرئيس السابق محمد مرسي أثناء زيارته التاريخية لإيران وما قيل بعدها من أن هناك تعاون سياحي بين البلدين يتم بموجبه السماح للسياح الإيرانيين بزيارة مراقد آل البيت في مصر، تَصْلُح أن تكون شاهداً حديثاً ودالاً على مدى توغل هذه الفكرة في أذهان التيارات السلفية سواء تلك التي دخلت معترك السياسة أو التي ما تزال تعتبرها من الآثام. ولهذا، لم يكن من المستغرب في إطار الشاهد الأخير الذي أوردناه أن يُصدِر حزب النور السلفي مثلاً بياناً شديد اللهجة حول ما نشرته الصحافة المصرية وقتها عن اعتزام وزير السياحة الإيراني زيارة مصر، مُعتبراً (أي الحزب في بيانه) أن السياحة الشيعية تمثل إضعافاً للمشروع الإسلامي!

ولاشك أن المفاهيم وفق حمولتها السلفية المشار إليها قد أنتجت في إطار المقاربة السلفية لموضوع الدولة مقولات أيديولوجية حدية أفضت إلى إعادة صياغة دور الدولة ووظائفها، بحيث تصبح أكثر اتساقاً مع ما يريده الله وخاتم أنبياءه، وكل ذلك وفق الخطاب السلفي ومرجعياته. وفيما يلي أهم هذه المقولات:

الشريعة قبل «الشرعية»

يكتسب مفهوم الشرعية أهمية متزايدة كونه من ناحية يعبر عن إرادة الأمة، ومن ناحية أخرى يعطي السلطة القوة المعنوية اللازمة لإنفاذ أوامرها وسياساتها. فالشرعية وإن كانت تشير في معناها الأوسع إلى العدالة، إلا أنها بشكل أكبر ترتبط بموضوع الالتزام السياسي، فهي تُضفي صفة سلطوية أو ملزمة على نظام أو أمر ما[١٨].

ولمزيد من الإيضاح، فإن أي حكومة لا يمكنها مطالبة مواطنيها

---

(١٨) أندرو هايوود، **المفاهيم الأساسية في السياسة**، ترجمة منير محمود بدوي (الرياض: جامعة الملك سعود، ٢٠١٠)، ص ٣٣.

بالرضوخ للقوانين والإجراءات الصادرة عنها ما لم تحز على قدر مقبول من الشرعية. وتستمد الدولة شرعيتها من القيام بوظائفها الأساسية مثل: إقامة العدل، وحفظ الأمن والنظام والكيان، وتوفير خدمات الغذاء والصحة لعموم المواطنين. أما الحكومة فإنها تستمد شرعيتها من الانتخابات ومن رضا الناس. وهناك شرعية الأمر الواقع أو المُتغلب، لكنها تظل أكثر الشرعيات اهتزازاً وضعفاً.

في المقابل، لا يولي الخطاب السلفي على وجه العموم مفهوم الشرعية السياسية الاهتمام الذي تستحقه لكونها مرتبطة بإرادة الشعب وليس بإرادة الله التي تتجلى في شريعته وحسب، ولذا فهو يحتال على الأمر بالجملة، فيضع مفهوم «السياسة الشرعية» في مقابل السياسة، وما يتفرع منها من مفاهيم حاكمة كالدولة، ونظام الحكم والسيادة، والشرعية، والمواطنة، والحريات والحقوق.

وقد أظهرت الأحداث الأخيرة في مصر ـ والتي أسفرت عن إسقاط أول رئيس مدني مُنتَخب وسيطرة العسكر على مقاليد الأمور فيما يمكن تسميته بالانقلاب الناعم ـ حجم الخلاف الإسلامي ـ الإسلامي حول أيهما أولى بالاهتمام في هذه الظروف: الشرعية أم الشريعة؟ وميل القطاع الأكبر من السلفيين لاعتبار الشريعة أكثر أهمية من مسائل فرعية وربما تثير الريبة كالشرعية. فالشيخ ياسر برهامي، نائب رئيس مجلس إدارة الدعوة السلفية، برر مشاركة حزب النور والدعوة السلفية في مشهد عزل الرئيس محمد مرسي في ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣ بأنه من أجل مصلحة المشروع الإسلامي، ولكي تحمي الدعوة أبناءها من الفاتورة التي كانوا سيدفعونها، مؤكداً على أن «ظهور القيادي بالنور المهندس جلال مرة، في اجتماع ٣ يوليو، صنع فارقاً كبيراً لدى الشعب»، ومشدداً على أن تواجدهم في المشهد هدفه الحفاظ على الدعوة السلفية[١٩].

وكان ٥٧ عالماً أغلبهم ينتمون للمملكة العربية السعودية، قد أصدروا بياناً بعنوان «رسالة إلى أهلنا في مصر، مناصرة ومناصحة»، أكدوا فيه

---

(١٩) بسام رمضان، «بالفيديو.. برهامي: شاركنا في ٣ يوليو لمصلحة المشروع الإسلامي»، المصري اليوم، ١١/١١/٢٠١٣، <http://www.almasryalyoum.com/node/2290766>.

موقفهم الرافض للانقلاب الذي وصفوه بالعسكري العلماني الظالم، وبأنه يمثل حرباً على الإسلام وأهله في مصر، وكارثة كبرى على الأمة الإسلامية، وأن مدافعته تستوجب الصبر والمصابرة والمرابطة وتقوى الله تعالى. لكن كل هذه الحيثيات التي جاءت في البيان وجعلتهم يتخذون هذا الموقف الرافض للانقلاب لم تمنعهم من التنديد بشعار «الشرعية» الذي يرفعه مناصرو الرئيس المعزول، والمطالبة بأن يكون شعار المظاهرات المنددة بالانقلاب هو شعار «الشريعة».

وبحسب البيان، فإن «الشعار الطاغي على الحراك المصري اليوم هو شعار «الشرعية»، والذي يعني إضفاء الشرعية على نظام الحكم أو الحاكم لمجرد أن الشعب اختاره بغض النظر عمَّا يحكم به، ودون نظر لالتزامه بالشريعة، وهذا يعني أنه إن حصل فُلُوْلِي أو نصراني أو علماني على أغلبية الأصوات، وحارب الإسلام فإنه يكون رئيساً شرعياً! هذا إذا سلمنا جدلاً بحيادية الانقلابيين في إشرافهم على الانتخابات، بينما الحاكم في الإسلام إنما يستمد شرعيته من كونه مسلماً يحكم بشرع الله تعالى، ولا تجب الطاعة له على الناس إلا بذلك»[٢٠].

والحال أن خطاب التيارات السلفية بصفة عامة ما يزال عند الحديث عن الدولة وعن احتياجاتها الأساسية للنهوض والتقدم، ينظر لمسألة الشريعة وتطبيقها باعتبارها مسألة مهيمنة وسابقة على أي عملية إصلاح ممكنة. ومن هنا، ليس من الغريب أن يتم النظر لمبدأ السيادة والمرتبط مع فكرة الدولة الحديثة، والذي يُشير إلى قدرة الدولة على فرض إرادتها على كل شيء داخل الإقليم الذي يقع تحت سيطرتها ـ بتشكك كبير. فالسيادة لا تكون مقبولة إلا إذا كانت تعني سيادة الله، وسيادة شريعته، لا سيادة الدولة أو سيادة الأمة، فلا يمكن لأحد أن يحل محل الله مهما بدت عليه علامات الصلاح والاستقامة. ومن هنا نفهم لماذا يبدو الخطاب السلفي المعاصر متشدداً فيما يتعلق بأولوية الشريعة على كل ما سواها؛ فالشريعة كما يستحضرها هذا الخطاب وتطبيقها على النحو الصارم تأكيدٌ على حاكمية الله وعلى سيادته المطلقة.

(٢٠) للاطلاع على نص البيان، انظر موقع جريدة الشعب الجديد المصرية، على الرابط:
<http://e;shaab.irg/thread.php?ID=68952>.

والحقيقة أن مثل هذه المواقف تقودنا إلى صدام مفتعل بين الشريعة والشرعية، وتعيدنا مرة أخرى إلى استبدال شرعية الأمة بشرعية المُتغلّب، وهي الشرعية التي أوردت كلاً من الشريعة والأمة المهالك، في حين أن الشرعية وعلى الأخص الشرعية السياسية التي تعبر عن نفسها بالانتخابات الحرة هي السبيل لممارسة السيادة الفعلية وإقامة دولة الحق والعدل والمساواة. وفي هذا السياق، يرى المفكر الإسلامي محمد بن المختار الشنقيطي أن اتخاذ قضية الشرعية السياسية أولوية من الأولويات مدخل شرعي وعملي غاب عن بال الإسلاميين عهوداً من الزمن، فنسوا أن الشرعية هي الطريق إلى الشريعة الإسلامية، بمعنى أن إقامة حكم ديمقراطي يحترم إرادة الأمة وحرية الفرد هو السبيل إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، بل هو أهم جزء من هذا التطبيق في أخطر مناحي الحياة وأكثرها إثارة للخلاف؛ موضوع سالت فيه الدماء والدموع مدرارة، وهو موضوع من يحكم من؟ ومن يخضع لمن؟[٢١].

٢ ـ الإيمان بديلاً عن المواطنة المتساوية

بحسب عالم الاجتماع أنتوني غدنز، فإن المواطنة إحدى ثلاث سمات رئيسة تُميز الدولة الحديثة نفسها بها عن الدولة التقليدية القديمة. ففي هذه الأخيرة لم تكن لأغلبية السكان أية حقوق سياسية أو صلاحيات تنفيذية، واقتصر الانتماء إلى الجماعة السياسية العامة على الطبقات المهيمنة أو الفئات المرفهة في العادة[٢٢]. وتشير المواطنة إلى العلاقة بين الفرد والدولة التي يرتبط فيها الطرفان معاً بالحقوق المتبادلة والواجبات، ويختلف المواطنون عن الرعايا والأجانب باعتبار أن المواطنين مكتملو العضوية في المجتمع السياسي أو الدولة استناداً إلى حقيقة أنهم يمتلكون حقوقاً أساسية[٢٣].

---

(٢١) محمد بن المختار الشنقيطي، «الشرعية قبل الشريعة،» الجزيرة نت، ٣٠/ ١٢/ ٢٠٠٤، على الرابط:
<http://www.aljazieera.net/home/print/7dcab3c3-4c8b-b091-049383f5dada/f84430a8210c-4523-8f70-577333563d17>.

(٢٢) غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ص ٤٦٨.

(٢٣) هايوود، المفاهيم الأساسية في السياسة، ص ١٤٤.

يقدم الإسلاميون بكل انتماءاتهم ومدارسهم «وثيقة المدينة» التي نظمت العيش بين المسلمين وغير المسلمين واليهود في العصر الإسلامي الأول بوصفها وثيقة المواطنة الحقيقية التي ضمنت حقوق غير المسلمين. هذا الانتشاء بما يُعرف بوثيقة المدينة من قبل التيارات الإسلامية المختلفة لم يقابله جهد يُذكَر لتطوير هذا المفهوم بما يواكب التطور الحاصل في مسألة الحقوق والحريات على الصعيد العالمي. وباستثناء مفكرين معدودين انحازوا للمواطنية ومعانيها الحديثة ظل مصطلح مثل «أهل الذمة» شائعاً في خطاب الإسلاميين وفي القلب منهم المنتمون للتيار السلفي الذين يُظهرون تسامحاً أقل إزاء فكرة المواطنة المتساوية وتطبيقاتها.

يعتمد الخطاب السلفي الإيمان بالإسلام معياراً وحيداً للمواطنة. ويرى الشيخ محمد شاكر الشريف أن «الرابطة التي تربط المسلمين بعضهم ببعض في مشارق الأرض ومغاربها هي رابطة الإيمان المتجسدة في الأمة الواحدة، وليست رابطة المواطنة القائمة على أساس الوطن. فقد دل الكثير من النصوص الشرعية التي تصل دلالتها لدرجة القطع على أن رابطة الإيمان هي التي تربط بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وأن كل ما عارض هذه الرابطة فهو مطروح بغض النظر عن الاسم الذي يأخذه سُمي مواطنة أو وطنية أو غير ذلك»[٢٤].

بدوره، صكّ الشيخ السلفي صالح بن فوزان الفوزان مصطلحاً جديداً هو «المواطنة الشرعية» الذي يعني ضمن ما يعنيه تعمير البلاد وإصلاح مرفقاتها بوصف ذلك من الإحسان إلى المسلمين[٢٥]. وتأسيساً على صبغ المواطنة بالصبغة الدينية لا يجد الشيخ الفوزان غضاضة في الحديث عن فروق بين المواطنة في الغرب والمواطنة التي في ديار المسلمين، فيعتبر أن «الغرب لهم مواطنتهم والمسلمون لهم مواطنتهم بموجب الشريعة، وهم لهم مواطنتهم بموجب ما هم عليه من دينهم ومن عاداتهم ومن تقاليدهم، ففرق بين هذا وهذا»[٢٦].

---

(٢٤) محمد بن شاكر الشريف، «المواطنة أم الأمة؟،» موقع صيد الفوائد على الرابط:
<http://www.saaid.net/Doat/alsharef/56/htm>.

(٢٥) صالح بن فوزان الفوزان، محاضرة «تأصيل الانتماء والمواطنة الشرعية،» الموقع الرسمي للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، على الرابط: <http://www.alfawzan.af.org.sa/node/1955>.

(٢٦) المصدر نفسه.

وتعد مؤسسات سلفية الهويّة والتوجّه كهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الموجودة في السعودية مثالاً تطبيقياً واضحاً على التقليل من مبدأ المواطنة لمصلحة مبدأ الإيمان المجرّد، إذ يقوم عمل الهيئة على مراقبة كل مجالات الحياة والأشخاص والتأكد من كونهما يعبران عن صورة الإسلام الحقيقية. وتحتوي الفقرة الثالثة من المادة الأولى من اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما يفيد مراقبة الأسواق العامة والطرقات والحدائق وغير ذلك من الأماكن العامة، والحيلولة دون وقوع المنكرات الشرعية مثل الاختلاط والتبرّج المحرمين شرعاً، وإظهار غير المسلمين لمعتقداتهم[٢٧].

ونتيجة لهذه الرؤية التقليدية للمواطنة، فقد ظل الانتقاص من حقوق المواطنين غير المسلمين، والتحريض على ضرورة عدم مساواتهم بالمواطنين الذين يدينون بالإسلام هو ما يميز الخطاب السلفي بوجه خاص. فعندما قام الشيخ ربيع المدخلي وهو من كبار علماء الدعوة السلفية المعاصرة ويملك تأثيراً واسعاً على قطاع كبير من السلفيين في السعودية وخارجها بتأليف كتب في مهاجمة سيد قطب، كان من ضمن مآخذه على هذا الأخير أنه إذا «تحدث عن موقف الإسلام من أهل الذمة بل وغيرهم يتكلم بأسلوب ناعم رقيق رخي ودّيٍّ، يزعم فيه أن الإسلام يشرع موادة الكفار الذين لا يحاربوننا من الذميين وغيرهم؛ يهوداً كانوا أو نصارى أو مجوساً أو شيوعيين؛ . . . وبهذا يكون قد جنى على الإسلام جناية كبيرة، وسعى في تمييع وتضييع مبدأ الولاء والبراء»[٢٨].

وفي إطار التحذير من المواطنة وما قد تجلبه من مساواة بين المواطنين تتصادم مع الشريعة وفق التصور السلفي، أصدرت الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان عام ٢٠٠٥ رسالة بعنوان «هذا بيان للناس. . وقفات مع أخطر مخالفات دستور السودان للإسلام»، اعتبرت فيها أن المواطنة أخطر

---

(٢٧) يعقوب محمد إسحاق، **إصلاح الفكر الديني أولاً** (بيروت: دار البراق للنشر، ٢٠٠٦)، ص ٣٨.

(٢٨) ربيع المدخلي، **أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكره**، كتاب متاح على الرابط: <http://www.rabee.net/show_book.aspx?id=20&pid=1&bid=1>.

تلك المخالفات على الإسلام، مُعلنةً رفضها للمادة التي تنص على أن «تكون المواطنة أساس الحقوق المتساوية والواجبات لكل السودانيين»[٢٩]. ولا يكاد يوجد لدينا ولدى الكثيرين أدنى شك بمناسبة إيرادنا هذا المثال/ الشاهد، في أن التمييز الذي لحق بالسودانيين من غير المسلمين كان من ضمن أسباب رئيسية أدت إلى تقسيم السودان إلى دولتين، واحدة في الشمال وأخرى في الجنوب.

والمؤكد أيضاً أن دولاً عربية كثيرة تعاني من ذات المشكلة، وما لم يتنبه التيار السلفي بصفة خاصة إلى أهمية تكريس مبدأ المواطنة بوصفه الحل الأمثل لإزالة التوترات المذهبية والدينية والعرقية التي تضرب أكثر من بلد عربي وإسلامي، فإن مشاريع التقسيم ستظل أكثر المشاريع قابلية للتحقق، وحينها لن يكون مُجدياً التمسك بخطاب يستند إلى نصوص منزوعة السياق عن الواقع ومفارقةٌ له.

٣ ـ عقيدة الطاعة بديلاً عن المشاركة السياسية

يشكل مبدأ طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه جوهر السياسة عند السلفيين الذين يعتقدون أن طاعة الأئمة من أصول أهل السنة والجماعة التي أوجبها الله على عباده وألزمهم بها وشدد فيها، فلا يجوز الخروج على الأئمة وإن عصوا[٣٠]، ويُنسَب للإمام أحمد بن حنبل قوله: «والسمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البر والفاجر»[٣١]. وباستثناء السلفية الجهادية التي تتبنى خيار العنف لإسقاط من تصفهم بالأنظمة الكافرة، فإن السلفيات الأخرى ترى في الدفاع عن مبدأ طاعة الحاكم امتثالاً لأوامر الله وإبقاءً لكلمة المسلمين موحدة.

---

(٢٩) الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة بالسودان، «هذا بيان للناس: وقفات مع أخطر مخالفات دستور السودان [١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م] للإسلام»، نسخة متوفرة على موقع منبر التوحيد والجهاد على الإنترنت.

(٣٠) خالد بن سعود البليهد، «طاعة الأئمة من أصول أهل السنة»، موقع صيد الفوائد، على الرابط: <http://www.saaid.net/Doat/binbulihed/181/htm>.

انظر أيضاً: عبد العزيز بن باز، «بيان حقوق ولاة الأمور على الأمة بالأدلة من الكتاب والسنة وبيان ما يترتب على الإخلال بذلك،» **الجامع من إصدارات الرئاسة العامة للبحوث العامة والإفتاء** ـ المملكة العربية السعودية.

(٣١) البليهد، «طاعة الأئمة من أصول أهل السنة».

يشير مفهوم «الطاعة السياسية» إلى الانقياد لـ «ولي الأمر» سواء كان خليفةً أو ملكاً أو أميراً أو رئيساً، وتنفيذ أوامره وتجنّب نواهيه، شريطة أن لا يُرى منه كفرٌ بواحٌ. ويقترح السلفيون الصبر على الحاكم الظالم وعدم الخروج عليه إلا إذا كان النصر مُحققاً، خوفاً من الوقوع في الفتنة.

ومما لا شك فيه أن تضخيم معنى الطاعة وربط ذلك بطاعة الله والرسول يتصادم مع قيم الدولة الحديثة التي تحض على اختيار الحاكم ومُساءلته ومحاسبته وعزله. وقد انعكست هذه الرؤية الطوباوية على الخطاب السلفي المعاصر الذي يراوح بين التشكيك والرفض تجاه مبادئ الديمقراطية والانتخابات والمعارضة السياسية وحرية الرأي والتعبير، والحق في إنشاء الجمعيات والمنظمات غير الحكومية، التي تشكل جميعها جوهر المشاركة السياسية والمجتمعية.

إن السواد الأعظم من السلفيين يرون أن الديمقراطية بمثابة دين آخر، ونظام طاغوتي كافر، لأنها قائمة على حكم الأغلبية وليس على حكم الله، ولأن ما «ينشأ عنها من القول: بحرية التدين وحرية الرأي وحرية التعبير، تبيح التشريع لغير الله، وتبيح الشرك بالله والكفر به، وتبيح الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وتبيح الإثم والبغي إلى أبعد الحدود»[٣٢]. ومن المسوغات التي يسوقها السلفيون لرفض الديمقراطية أن طبيعة الدولة الإسلامية بصورة عامة ليست دولة ديمقراطية، وأن ثمة استحالة في المزج بين الديمقراطية وشرع الله، وأن الديمقراطية تكرس لفكرة فصل الدين عن الدولة[٣٣].

وضمن هذا التصور، يجري النظر لمسألة المعارضة للحكم القائم مهما كان نوعها أو أدواتها كالمسيرات والمظاهرات وتوجيه الانتقادات عبر وسائل الإعلام بوصفها مفسدة كبرى. ولعل هذا ما يُفسّر مثلما يؤطر بكل بساطة خروج فتاوى سلفية عديدة تحذر من الانضمام للمظاهرات السلمية

---

(٣٢) ربيع بن هادي المدخلي، «حرية الرأي،» شبكة سحاب السلفية، على الرابط:
<http://www.sahab.net/home/?p=751>.

(٣٣) مصطفى زهران، «السلفيون والديمقراطية: صراع هوياتي أم سجال بين الشرق والغرب،» في: مجموعة باحثين، **السلفيون في مصر ما بعد الثورة** (بيروت: مركز الدين والسياسة للدراسات؛ دار الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

والمناهضة للأنظمة الحاكمة فيما يُعرف بدول الربيع العربي، باعتبارها مخالفة صريحة لما أوصى الله ورسوله عباده المؤمنين.

فمثلاً، رأى الشيخ السلفي سعد بن عبد الله البريك أن المظاهرات مَدعاة للخروج، ومن أصول أهل السنة تحريم الخروج على ولاة الأمر ما داموا على الإسلام ولم يضيّعوا دولتهم ودينهم، ولو ارتكبوا مع ذلك المعاصي أو اختصوا عن المسلمين بحظوظ الدنيا(٣٤). وأثناء الثورة اليمنية أصدر الشيخ يحيى بن علي الحجوري ـ وهو إمام دار الحديث (السلفية) في منطقة دماج بمحافظة صعدة ـ مجموعة رسائل وفتاوى أكد فيها على حرمة المظاهرات وأن من يشارك فيها آثم لتشبهه بالكفار، قائلاً: «الثورات والخروج على أولياء الأمور حرام بكتاب وسنة، ونحن ننكر هذا، ونقول: هذه أدلة الكتاب والسنة تدل على تحريم ذلك في حق الحاكم المسلم، وإن وجد حاكم كافر ولا يُستطاع تغييره إلا بضرر عظيم على المسلمين، وبعد ذلك لا يدرى أيأتي مثله أو أشر منه، لا يجوز أن يغير المنكر بمثله أو أنكر منه، لأن الشريعة مبنية على درء المفاسد أو على الأقل تقليلها لا على مضاعفاتها»(٣٥).

ويطرح السلفيون بوجه عام وفي المقابل ما يرون أنه «بديلٌ شرعيٌّ» للمظاهرات ومعارضة الحاكم، ويتمثل في بذل النصح لولاة الأمور على أن يكون هذا النصح غير معلن، إذ «لا يجوز ـ وفقاً لما يقوله أحد المشايخ السلفيين البارزين ـ أن نذكر الخلل، وأن نجرح ولاة الأمور بما فيهم من النقص أمام الناس، وعلى المنابر أو في الأشرطة أو في المجالس. هذا من الخيانة، وهذا يزرع الفتنة، وهذا يفرق بين الراعي والرعية»(٣٦).

---

(٣٤) سعد بن عبد الله البريك، «نعمة الأمن ووجوب طاعة ولاة الأمر وتحريم الخروج عليهم،» محاضرة منشورة في موقعه الإلكتروني على الرابط:
<http://www.saadalbreik.com/Sad/news.php?action=show&id=442>.

(٣٥) للاطلاع على نص الفتوى، انظر: يحيى بن علي الحجوري، «نصيحة لأهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن»، متوفرة في موقعه الإلكتروني على الرابط:
<http://www.shyahia.net/show_art_27.html>.

(٣٦) صالح بن فوزان الفوزان، «أساس الأمن والاستقرار،» خطبة في موقعه الإلكتروني على الرابط:
<http://www.alfazan.af.org.sa/node/13675>.

هكذا، يتضح أن الخطاب السلفي التقليدي ما يزال ثابتاً عند مواقفه القديمة بشأن القبول بشرعية السلطة السياسية القائمة بغض النظر عن طريقة الوصول إليها، والقبول بولاية العهد كموروث اجتماعي ـ سياسي، والقبول بممارسة ولي الأمر سلطات شبه مطلقة، ورفض مبدأ المعارضة السياسية السلمية من منظور إقرانها بالمعارضة المسلحة، ورفض مبدأ محاسبة الحاكم أو نقده علناً، والاكتفاء بنصحه سراً، ودون إلزامه، ورفض مبدأ المشاركة السياسية الشعبية لعدم الثقة بالناس، وخوفاً من فساد الرأي العام[٣٧].

والحال أن مثل هذا الخطاب ذو النزعة الاستعلائية الذي يحتقر الناس، ويرى أنه ليس من حقهم المشاركة في السلطة ولا الاعتراض عليها، لا يتسبب في شيوع الاستبداد واستدامته وحسب، وإنما يؤسس لما يُمكن تسميته «الدولة اللقيطة»، وهي دولة لا تتصل بأي نسب للدولة الحديثة التي تعد الديمقراطية والحريات العامة ومراقبة السلطة مبادئ ومرتكزات أساسية فيها، والتي تقودها المؤسسات لا الأشخاص.

ثالثاً: تحولات الخطاب السلفي إزاء الدولة: معالم، نماذج، وآفاق

مثل كل الأصوليات الدينية في العالم تتمتع السلفية الإسلامية بصرامة في المنهج والولاء، لكن ما يُعتقد أنها مزايا سرعان ما يُكتَشف أنها ليست أكثر من محفزات لنشوء الصراعات والانشقاقات والتحولات الكبرى أيضاً. ولقد سعت السلفية على مدى تاريخها الحديث والمعاصر إلى تقديم نفسها بوصفها حالة إيمانية متوحدة، لكن لم يمضِ وقت طويل حتى تبين أن مثل هذا الأمر بعيد المنال، والأسباب وراء ذلك عديدة كما هي الشواهد.

فمثلاً، يلاحظ حدوث شروخ كثيرة داخل السلفية الوهابية، وهي النموذج الأكثر تأثيراً وتعبيراً عن السلفية الإسلامية المعاصرة [في بعدها السُّنِّي]، كان أبرزها وأكثرها دموية الصراع الذي وقع بين الإخوان وهم البدو الذين تشربوا «المثل الوهابية الأصيلة» على حد تعبير المؤرخ الألماني

---

(٣٧) مشاري عبد الرحمن النعيم، **اتجاهات النخب السعودية نحو التحديث السياسي في المملكة العربية السعودية (٢٠٠١ ـ ٢٠١١)** (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١٢)، ص ٧٩ ـ ٨٠.

غيدو شتاينبرغ[٣٨]، والذين كانت لهم إسهامات مهمة في توطيد دعائم الدولة السعودية وبين الملك عبد العزيز بن سعود الذي وجد نفسه غير قادر على مجاراة الإخوان الذين كانوا يطمحون لخوض حروب مقدسة متواصلة خارج حدود نجد والحجاز، الأمر الذي يهدد حكمه وعلاقاته الخارجية. ومن هنا انبثقت فكرة الجهاد الداخلي عبر أسلمة المجتمع، إذ «لم تعد للجهاد ضد الكفار الجاذبية نفسها باعتبارها مبرر وجود للنظام الوهابي، وكي لا تفقد الدولة طابعها الديني كان عليها أن توجه غيرتها على الدين إلى الداخل... وفي الواقع حل النهي عن المنكر داخل المجتمع الوهابي محل الجهاد على حدوده»[٣٩].

وبالمحصلة، فقد تم إعادة توزيع السلطة بين الدولة والعلماء بطريقة تسمح للدولة من ناحية أن تتخذ ما تعتقد أنه يحقق مصالحها بغض النظر عن أي اعتبارات دينية، وتسمح من ناحية أخرى للمؤسسة الدينية الرسمية بممارسة سلطانها في المجال العام، وفي رقابة المجتمع وتقويم تصرفاته. وكان من نتائج هذه القسمة اقتناع طبقة العلماء بأنه «لم يعد بمقدورهم الإصرار على تطبيق العقيدة الوهابية الصارمة وبخاصة في ما يتعلق بالسياسة الخارجية، وكانت النتيجة توازناً غير مريح بين رسالة محمد بن عبد الوهاب الجهادية وضرورات الحياة السياسية التي كانت واقعة تحت سيطرة الحكام البراغماتيين»[٤٠].

لكن هذه التعاقدية الجديدة لم تنجح في مهمة الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، وظلت السياسات السعودية بغض النظر عن تعبيرها عن مصالح وطنية حقيقية محل مراقبة من المشتغلين في مجالات الدعوة ومحاربة المنكر، ما أنتج وباستمرار أصواتاً سلفية معارضة للتوجهات الحكومية. ويكاد يُجمع المهتمون بالظاهرة السلفية على أهمية كتابات المفكر الإخواني/

(٣٨) غيدو شتاينبرغ، «علماء الدين الوهابيون والدولة السعودية من العام ١٧٤٥ إلى يومنا هذا،» في: بول آرتس وغيرد نونمان، محرران، **المملكة العربية السعودية في الميزان: الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية** (بيروت: مركز دارسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص ٤٤.

(٣٩) مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي بالمنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة رضوان السيد [وآخرون] (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٨١.

(٤٠) شتاينبرغ، المصدر نفسه، ص ٣٥.

السلفي سيد قطب التي تدور حول الحاكمية في إحداث تحولات كبيرة في الخطاب السلفي المعاصر الذي بدأ بعضٌ منه يميل للمواجهة مع السلطة، وهو ما يمكن ملاحظته مبكراً مثلاً في ما يُعرف بفتنة جهيمان التي تفجرت أحداثها في أواخر سبعينيات القرن الماضي. فهذا الأخير كان سلفياً مخلصاً يسعى من خلال نشاطه فيما يعرف بالسلفية المحتسبة إلى التشدد في ما يتعلق بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن هيمنته على الجماعة السلفية المحتسبة أدت إلى تسييس خطاب الجماعة ودفعه بشكل متزايد في اتجاه معارضة الدولة السعودية(٤١).

وتوالت الأحداث المهمة التي صاغت من جديد خريطة تحولات التيارات السلفية، فقد أدت حرب الخليج الثانية والاستعانة بالأمريكيين وحلفائهم الغربيين في تحرير دولة الكويت إلى انتشار أفكار ما بات يُعرف بالسلفية الجهادية التي لم تكتفِ بتبني خطاب حاد وعالي النبرة تجاه الأنظمة العربية بدعوى خيانتها لله وللإسلام، بل دعت إلى استخدام العنف وسيلةً وحيدةً لتغييرها. وساهمت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، في ازدهار فكرة أسلمة الدولة بدلاً من فكرة أسلمة المجتمع التي كانت تنادي بها السلفيات الأخرى من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وانتهاج سياسة الشيخ الألباني المعروفة بالتربية والتصفية، والقائمة على العودة للدين، ومحاربة البدع والشركيات.

إزاء هذا الواقع الجديد، فإن دولةً عربيةً إسلاميةً ذات ثقل كالمملكة العربية السعودية ما انفكت تُظهِر اعتزازها بميسمها السّلفي وتطبيقها للشريعة الإسلامية(٤٢)، رأت أن المؤسسة الدينية الرسمية لم تعد قادرة على مواجهة

---

(٤١) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة بإشراف عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٢٨.

(٤٢) باستثناء السلفية الجهادية، فإن الدولة السعودية الحالية تحظى بتأييد التيارات السلفية الأخرى التي ترى أنها دولة تقوم بتطبيق الشريعة. ويبدو أن تصريحات كبار مسؤولي المملكة وقادتها، كتلك التي أدلى بها ولي العهد الراحل الأمير نايف بن عبد العزيز في نهاية شهر كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، أي في غمار تفاعلات ثورات الربيع العربي، قد منحت التيارات السلفية المُهادنة للنظام شعوراً ما بالانتصار والاطمئنان. فقد اعتبر الأمير نايف أن الدولة السعودية قامت على المنهج السلفي السوي منذ تأسيسها على يد الإمام محمد بن سعود وتعاهده مع الإمام محمد بن عبد الوهاب، وأنها ماضية في اتباع المنهج السلفي القويم، مُؤكداً أنها لن تحيد عنه ولن تتنازل، مع تشديده على أن هذا المنهج =

هذا التنوع الهائل في السلفيات، سواء تلك التي اقتربت من السياسة بشكل ما مثل السلفية السرورية، أو تلك التي انتهجت سياسة انقلابية أو ثورية تسعى من خلالها إلى تقويض أنظمة الحكم القائمة مثل السلفية الجهادية، ومن ثمّ قامت باستنبات ورعاية سلفية السلطة وهي ما يُعرف بالسلفية الجامية، التي يمكن القول إن أهدافها تكاد تنحصر في مناهضة أي فكرة خارج ما تريده الأنظمة السياسية القائمة(٤٣).

لكن تظل التحولات الأكثر تأثيراً تلك التي حدثت بعد ثورات الربيع العربي، فقد تخلت قطاعات لا بأس بها من السلفيين عن فكرة محاربة السياسة، واعتبار الديمقراطية من المحرمات، واتهام الذين ينتمون للأحزاب السياسية بالكفر والفسوق، بل إن كثيراً من الشخصيات المؤثرة داخل هذه الحركات والتي اشتهرت بتحريم الديمقراطية وتكفير المتحمسين لها، بدوا منظرين سياسيين مخضرمين وهم يعطون دروساً في أهمية التنوع والتعدد الحزبي. فمثلاً، اعتبر الشيخ ياسر برهامي نائب الدعوة السلفية بمدينة الإسكندرية التي انبثق منها حزب النور السلفي المصري في سياق رده على سؤال عن سبب عدم توحد الأحزاب السلفية [المصرية] في حزبٍ جامعٍ واحدٍ، اعتبر أن تعدد الأحزاب السياسة داخل التيار السلفي: «ليس بممنوع طالما تريد إقامة شرع الله والتعاون على البر والتقوى»(٤٤).

وعلى غرار مصر، اتجه قطاع كبير من سلفيي اليمن إلى تأسيس حزب سياسي، هو حزب الرشاد الذي مثّل السلفيين في مؤتمر الحوار الوطني

= هو مصدر عزها وتوفيقها ورفعتها. [يمكن الاطلاع على نص تصريح ولي العهد السعودي الراحل في: صحيفة الشرق الأوسط، ٢٨/ ١٢/ ٢٠١١]. والملاحظ هنا، وبغض النظر عن مصداقية مثل هذا الكلام، أن تصريحات المسؤولين السعوديين الحاسمة والمستمرة حول الهوية السلفية للدولة قد جعلت السلفيين (المؤيدين للملكة ونظام حكمها، في داخل السعودية وفي خارج حدودها أيضاً) يسارعون إلى إظهار إيمانهم الكامل بأن مرجعيتهم السياسية، وهي هنا العائلة الحاكمة، تُعبّر عن طموحاتهم، ولذا لا يجب الخروج على توجهاتها واجتهاداتها السياسية مهما كانت، وتحت أي ظرف!

(٤٣) للمزيد من التفاصيل حول التيار السلفي الجامي وأبرز رموزه، انظر: مجموعة باحثين، **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢).

(٤٤) للاطلاع على تصريحات القيادي السلفي المصري ياسر برهامي، انظر:

<htpp://www.youtube.com/watch?v=mq2xGUJWYE>.

الشامل، طارحاً رؤى سياسية متقدمة[٤٥]، وهي ذات السمة التي كان يتمتع بها نظيره المصري (حزب النور) قبل الانقلاب العسكري في الثالث من يوليو ٢٠١٣، حيث بدا حزب النور بعد الانقلاب أكثر تحفظاً في مواقفه السياسية خوفاً من الحل والملاحقة الأمنية، ومن ملامح هذا التحفظ استعادة بعض قيادات الحزب وبشكل صارخ لخطاب تقليدي ينتمي لعصر ما قبل الدولة الوطنية، كمثل الذي جاء على لسان الزعيم الروحي للحزب ياسر برهامي، وتشديده على ضرورة طاعة وزير الدفاع المصري عبد الفتاح السيسي لأنه مُتغلِّب وذو شوكة بالرغم من أنه ليس قرشياً[٤٦]!

استعادة خطاب كهذا قد يشير إلى أن جزءاً من السلفيين باتوا مستعدين لدخول سوق السياسة ما دامت البضاعة الرائجة هي الديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية والانتخابات، لكنهم ربما يكونوا غير مستعدين لدفع أي ثمن في مواجهة أية انتهاكات تلحق بالقيم الديمقراطية، ما يعني أن التحول الذي طرأ على تفكير بعض الجماعات السلفية وممارساتها قد لا يكون بذلك العمق الذي يسمح لها بالدفاع عن هذه القيم.

وفي كل الأحوال، قد يكون من المُبكر الحكم على تجربة انخراط قطاعات واسعة نسبياً من السلفيين في العمل السياسي، وما إذا كان ذلك كفيلاً بإحداث ثورة حقيقية داخل السلفية الراهنة التي تشهد ارتباكاً يتعاظم كل يوم، نتيجة تدني قدرتها على استيعاب القضايا السياسية الكبرى في العالم الحديث مثل العدالة، والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان

---

(٤٥) يرى عدد كبير من المراقبين والمهتمين بالشأن اليمني أن أطروحات حزب اتحاد الرشاد السلفي في مؤتمر الحوار الوطني الشامل الذي يضم القوى السياسية اليمنية المختلفة، جيدة وتتسم برؤية سياسية أكثر نضجاً من تلك التي قدمتها أحزاب سياسية عريقة. فالحزب يرى بخصوص شكل الدولة، أن ما يناسب اليمن هو أن تكون بسيطة لامركزية ذات حكم محلي كامل الصلاحيات مالياً وإدارياً، وفيما يتعلق بالنظام السياسي الملائم لليمن، يرى الحزب أن النظام البرلماني النيابي هو الخيار الأفضل لمنع الاستبداد. لكن الحزب مثل جميع الأحزاب والجماعات السلفية يُضخِّم من مسألة الهوية الإسلامية «تنفيذاً لأوامر الله وانقياداً لشريعته»، ولذا فهو يطالب بأن يتم النص في الدستور اليمني القادم على أن «الإسلام دين الدولة»، وأن «الشريعة الإسلامية هي مصدر جميع التشريعات»، وأن يتم التشديد على أن تكون هذه المواد «جامدة وغير قابلة للنقض أو التغيير أو التبديل بحال، وكل ما يناقضها فهو باطل».

(٤٦) باهي حسن، «برهامي: السيسي لم تثبت إمامته لكنه تغلب بالشوكة، والتعاون معه مشروع،» صحيفة المصري اليوم، على الرابط: <http://www.almasryalyoum.com/node/2299061>.

والأقليات، وعلاقة الدولة الوطنية بالنظام العالمي، بما فيها عضويتها في المنظمات العالمية[٤٧].

وإلى أن يحدث ما يؤكد هذا التوقع أو ذاك، فإننا بتنا اليوم محكومين بأربعة نماذج أساسية عند مقاربة موقف السلفيين من الدولة، وهذه النماذج تتمثل في:

نموذج السلفية الدولاتية/ السلطوية: وتقوم هذه السلفية على الطاعة المطلقة للنظام القائم بوصفه ولي الأمر الشرعي الذي لا يجوز مخالفته، وبوصفه الدولة المناط بها تطبيق الشريعة الإسلامية كما ينبغي. وتبعاً لذلك، فهي تتبنى خطاباً مناهضاً لكل دعوات الإصلاح أياً كان مصدرها، فوفقاً لرؤيتها، فإن الدولة الإسلامية هي تلك التي تستلهم وجودها وآليات عملها من تجربة دولة الرسول (ص) في المدينة والخلافة الراشدة، وكذا الدول الإسلامية القديمة التي تبنت المنهج السُّني.

ويمتاز خطاب السلفية الدولاتية بالمرونة الكافية، إذ إنه غالباً ما يعيد تفسير النصوص بما يتلاءم مع سياسات وتوجهات الأنظمة القائمة التي غالباً ما تكون أنظمة مُتغلبة. وتعد السلفية الوهابية وبالأخص الرسمية منها، وكذا السلفية الجامية أبرز من يمثل هذا النموذج.

نموذج السلفية الإصلاحية/ «المُعارِضَة من داخل النظام»: تعترف هذه السلفية بشرعية الأنظمة القائمة، ولا ترى أنه من المفيد الخروج عليها، لكنها تأمل من هذه الأنظمة إجراء إصلاحات معينة، سواء في بنية النظام أو في مؤسساته أو في جانب مكافحة الفساد. ويمثل هذه السلفية جزءاً لا بأس به من المنتمين للسلفية السرورية، وكذا بعض مشاهير العلماء والدعاة السلفيين مثل سلمان العودة ومحسن العواجي وعائض القرني.

نموذج السلفية الجهادية: تتبنى السلفية الجهادية خطاباً مناهضاً للدول وأنظمة الحكم القائمة اليوم، وتعتبر جُل الأنظمة السياسية في العالمين العربي والإسلامي طاغوتية ويجب إسقاطها بالقوة. ويمثل هذه السلفية تنظيم

---

(٤٧) النعيم، اتجاهات النخب السعودية نحو التحديث السياسي في المملكة العربية السعودية (٢٠٠١ ـ ٢٠١١)، ص ٨٣.

القاعدة والحركات الجهادية الأخرى التي تخوض حروباً للسيطرة على مقاليد الحكم.

نموذج السلفية السياسية/ الحزبية: وهي السلفية التي اختارت أن تدخل مجال التنافس السياسي من خلال آليات الديمقراطية المعروفة، وهي الانتخابات، والقبول بالتعددية الحزبية. ومن أبرز ممثلي السلفية السياسية جمعية «إحياء التراث الإسلامي» في الكويت التي تقبل بالانتخابات وتشارك فيها، وكذا الحركات والجماعات السلفية التي انخرطت في اللعبة الديمقراطية بعد ثورات الربيع العربي، متخليةً بذلك عن تراث كبير يُحرّم الديمقراطية والانتماء للأحزاب السياسية. وتعد الأحزاب السلفية التي نشأت في مصر واليمن أو التي في طور النشأة في بلدان عربية أخرى خير ممثل لهذا النوع الجديد من السلفية.

ختاماً، الحاصل: أن انخراط بعض السلفيين في السياسة يعد في تقديرنا حدثاً مهماً للغاية، لكن هذا لا يعني أنه بات في حكم المؤكد حدوث تغيرات وتحولات ثورية داخل الحركة السلفية المعاصرة، فما يزال هناك مسلمات كثيرة تتحكم في مفاصل الخطاب السلفي وتستبطنه مثل الموقف من الشيعة، ومن الأقليات، ومن حقوق الإنسان والحريات، ومتطلبات السياسة الخارجية مثل قرارات الحرب والسلم، وبناء التحالفات السياسية، وغير ذلك من القضايا التي تدخل في صلب اهتمامات الدولة الحديثة واشتغالاتها، وتزداد صعوبات حصول تحول ثوري في عموم خطاب التيار السلفي في ظل وجود سلفيات تقليدية محافظة تُنافح وبكل استماتة عمّا تعتقد أنها السلفية الحقيقية، وهي ببساطة تلك السلفية التي أخذت على عاتقها مكافحة الأفكار الوافدة من الغرب، وتُبدي لامبالاة واضحة إزاء قضايا مهمة لم يعد مُمكناً تجاهلها من قبيل تعليم المرأة ومكافحة الفقر وبناء دولة الرفاه والعدالة الاجتماعية.

موقف السلفية المعاصرة من الديمقراطية في ضوء الربيع العربي

وليد بن عبد الله الهويريني(*)

مقدمة

شكلت السلفية المعاصرة مكوناً رئيساً في الحالة الإسلامية التي ملأت صدارة المجتمعات العربية مع بزوغ شمس الصحوة الإسلامية التي قامت على أنقاض المشروع القومي العربي في أواخر الستينيات الميلادية. وقد غلب على أداء التيارات السلفية في بداية طورها الاشتغال بالتحقيق العلمي للتراث الإسلامي، والدعوة لتمثل ما كان عليه السلف الصالح في العقائد والسلوك، ثم بدأت الخريطة السلفية مع اتساع رقعتها وتمدد شعبيتها تفرز اتجاهات متعددة.

شهد عقد التسعينيات ذروة الصدام بين النظم العربية والتيارات الإسلامية على اختلاف توجهاتها، وتجلى هذا في انقلاب الجيش الجزائري على المسار الديمقراطي والإجهاز على التجربة السياسية السلمية التي خاضتها جبهة الإنقاذ الإسلامية ١٩٩٠م، كما تعثر تيار الصحوة في الخليج عبر سلسلة من الاعتقالات لرموزه، وهذا الصدام أدخل الحالة السلفية في حالة كمون وانكفاء حتى جاءت ضربات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ التي قذفت بالسلفية عموماً وتيار السلفية الجهادية لصدارة المشهد لمدة عشر سنوات ثم ضعفت السلفية الجهادية مع اندلاع الثورات العربية في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠ بتونس ثم ثورة ٢٥ يناير في مصر ٢٠١١.

(*) باحث في الفكر الإسلامي وعضو الجمعية العلمية السعودية للثقافة الإسلامية.

عندما أنتجت الثورات العربية ملامح التحول الديمقراطي للشعوب العربية برزت السلفية المعاصرة في المشهد السياسي للمرة الأولى في مصر، وأصبحت الأطروحات السلفية للديمقراطية في تماس مباشر مع الواقع مما سمح لبروز اتجاهات متعددة واجتهادات مختلفة في تعاطي السلفيين مع العملية الديمقراطية.

مفهوم السلفية وخارطة تيارات السلفية المعاصرة

أولاً: مفهوم السلفية:

لو تتبعنا مصطلح السلفية في المراجع اللغوية والمراجع الشرعية لوجدنا أن «سَلَفَ، السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف: الذين مضوا، والقوم السُّلّاف: المتقدمون»[١].

وقال تعالى: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] أي: ما سبق وتقدم.

وفي كتب العقائد قال السفاريني: «المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وأعيان التابعين لهم بإحسان، وأتباعهم، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة وعُرف عظمُ شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلف عن سلف دون من رمي ببدعة أو شُهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة والكرامية. .»[٢].

ويشير د. أحمد حلمي إلى توسع استخدام مصطلح السلفية بقوله: «مدلول السلفية أصبح اصطلاحاً جامعاً يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه، ولذا فلم يعد محصوراً في دور تاريخي معين، ولكنه ممتد إلى العصر الحاضر، وبواسطته نصل إلى الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية»[٣].

---

(١) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ج ٣، ص ٩٥.

(٢) محمد بن أحمد السفاريني، **لوامع الأنوار البهية**، ج١، ص ٢٠.

(٣) مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٧٦.

ثانياً: هل السلفية منهج أو جماعة؟

يقرر السلفيون في العديد من كتاباتهم[٤] أن السلفية منظومة عقدية وفقهية لها أصولها العلمية المنبثقة من الكتاب والسنة وإجماع السلف، وكل من التزم بهذه الأصول فهو سلفي بغض النظر عن انتمائه الحزبي أو السياسي أو الفقهي، فلا يرون أن ثمة حزباً أو جماعة يعتبر ناطقاً رسمياً باسم المنهج السلفي بحيث تُعتبر كل آرائه معبرة عن المنهج السلفي وإنما هي جماعات وأفراد ينتسبون للسلف ويسعون لتحقيق منهج السلف فيصيبون ويخطئون. والأصول العلمية للسلفية هي المرجعية في تقييم اجتهاداتهم ومواقفهم، ولا يخرج لديهم عن إطار السلفية إلا من خالف منظومتها العقائدية أو الفقهية في أصل من الأصول أو فروع متكاثرة تدل على الخلل التأصيلي[٥].

ثالثاً: خارطة التيارات السلفية

يمكن تقسيم تيارات السلفية المعاصرة إلى أربعة تيارات[٦]:

السلفية العلمية الدعوية: هو تيار يضم علماء ودعاة ومؤسسات تركز في أنشطتها على تدريس العلوم الشرعية والدعوة للمفاهيم الشرعية والإفتاء.

السلفية الحركية: تشمل علماء ودعاة ومؤسسات اهتمت بالعلم الشرعي وتدريسه والدعوة والإفتاء ولكنها زادت على السلفية العلمية بوجود برنامج عملي يجمع بين المفاهيم الشرعية ويوظفها في آليات إجرائية في سبيل إصلاح المجتمع وسيادة الشريعة الإسلامية.

السلفية المدخلية: اتجاه يهتم بتدريس العلوم الشرعية. نشأ خلال فترة

---

(٤) فهد العجلان، معركة النص (المجموعة الثانية) مركز البيان للبحوث، ومحمد يسري إبراهيم، **أولويات الخطاب السلفي المعاصر**، ط ٢ (الرياض: دار اليسر، ٢٠١٣).

(٥) أحمد سالم، **اختلاف الإسلاميين** (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣)، ص ٤٤.

وهذا الضابط لعملية التصنيف مأخوذ من الإمام الشاطبي كما في كتابه **الاعتصام** حيث يقول: «هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزء من الجزئيات؛ إذ الجزء والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية»، ثم قال: «ومجرى القاعدة الكلية: كثرة الجزئيات؛ فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة».

(٦) سالم، **اختلاف الإسلاميين**، ص ٤٥.

الغزو العراقي للكويت كاتجاه مناوئ لتيار الصحوة في الخليج، وقد اتسم بسمتين فارقتين عن بقية الاتجاهات:

١ ـ الغلو في مفهوم طاعة ولي الأمر حيث أسبغ كافة الأوصاف الشرعية على النظم العربية الحالية وأوجب طاعتها ومنع نقدها بحجة أن هذا مخالف لمنهج السلف مع الحكام وهذا جعل منها أداة فقهية لتشريع الاستبداد وقمع المعارضين.

٢ ـ الغلو في تبديع معظم الجماعات الإسلامية والعلماء والدعاة وهذا أنتج قابلية هذا الاتجاه للتشرذم والانشقاق حيث شهد خلال سنوات قليلة حالات انشقاقية متتابعة.

السلفية الجهادية: هي التنظيمات الجهادية ذات المرجعية السلفية التي يتسم خطابها بالتركيز على تكفير الحكومات ووجوب الخروج عليها عبر الخيار المسلح.

يقول عبد القادر عبد العزيز: «لا يجوز الاجتهاد في كيفية مواجهة الطواغيت مع وجود النص والإجماع»(٧).

ويقسم بعض الباحثين الحركة الجهادية من حيث تفعيل فكرة القتال إلى جهاد تقليدي وهو الذي بموجبه ينفر الشباب إلى بلد مسلم مستباح من عدو لنصرته عسكرياً ومن ثم العودة لبلدانهم بعد ذلك كما حصل في جهاد العرب ضد الروس في أفغانستان والشيشان أو في جهاد الصرب في البوسنة. والنوع الآخر: الجهاد العالمي الذي دشنه تنظيم القاعدة وشكلت ضربات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ أكبر محطاته بعد تفجيرات شرق أفريقيا والمدمرة كول في اليمن.

المحور الأول: موقف السلفية من الديمقراطية قبل الربيع العربي

يكثر الحديث بين المثقفين العرب عن موقف السلفية الحاد تجاه الديمقراطية وبأنها تعتبره نظاماً كفرياً ثم يبنون على هذا أن السلفية تشرع الاستبداد وتؤيد قمع الحريات وتحارب حقوق الإنسان. ومن المفارقات أنك تجد نفس المثقفين أحياناً يعتبرون السلفية المنجم الفكري للحركات

(٧) عبد القادر عبد العزيز، العمدة في إعداد العدة، ص ٤١٠.

المعارضة التي تواجه النظم السياسية بالخيار المسلح وتنشر الدمار والاحتراب الأهلي في داخل المجتمعات، وهذا الاضطراب والتناقض راجع لخلل في فهم تيارات السلفية المعاصرة وتعميم ممارسات السلفيين على المنظومة الفكرية السلفية، مع أن مقتضى البحث الموضوعي محاكمة ممارسات الأفراد والجماعات لمنظومتهم الفكرية لا العكس. كما أن هذا الموقف الحاد من قبل طائفة من المثقفين العرب تجاه السلفية راجع لأنهم يقدمون الديمقراطية كمفهوم مقدس لا يجوز نقده أو الاستدراك على شيء منه، أو تقديم الديمقراطية كوكيل حصري للعدل السياسي والحقوقي، ومن الملاحظ أن هذه القداسة التي يضفيها المثقفون العرب على الديمقراطية لا تجدها بنفس الدرجة في البيئة التي شهدت ولادة الديمقراطية وهي الغرب.

في تصوري أننا لا يمكن إطلاق القول بأن السلفية المعاصرة كانت رافضة للديمقراطية بكافة مكوناتها بل يمكننا أن نفرز موقف التيارات السلفية من الديمقراطية بالنظر إلى ثلاثة أقسام أو مكونات في الديمقراطية:

الأول: قسم تتفق التيارات السلفية على رفضه ومخالفته للشريعة الإسلامية وهو إعطاء الشعب حق منع أو إباحة ما يمكن تسميته «بالأحكام المنصوصة» في الشريعة، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] فما نص الوحي على منعه أو إباحته فلا يجوز ابتداء أن يُعطى أي مخلوق حاكماً أو محكوماً حق تغييره أو تبديله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فالمكون العلماني للديمقراطية الغربية التي تمنع من جعل الوحي مرجعية فوق الدستور يتفق السلفيون جميعاً على رفضها وعدم مشروعيتها.

يقول الإمام ابن عطية المالكي: «ومشاورته (ﷺ) إنما هي في أمور الحرب والبعوث ونحوه من أشخاص النوازل، وأما في حلال أو حرام أو حد فتلك قوانين الشرع»[٨].

---

(٨) عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز**، ج١، ص ٤٣٥.

الثاني: قسم يتفق السلفيون على وجوب إقامته كالرقابة على السلطة ومحاسبتها والعدل ومنع الظلم وواجب الدولة في حفظ أمن الناس، وسن القوانين الإجرائية والإدارية التي تمس إليها حاجة الناس.

الثالث: قسم اختلفت التيارات السلفية فيه بين مبيح وحاظر. وغالب هذا القسم يتعلق بالمكون الإجرائي للديمقراطية كالانتخابات وتشكيل الأحزاب وتعيين الأغلبية بطريق الاقتراع والتصويت، بالإضافة إلى تأقيت مدة سلطة الحاكم، وفصل السلطات، وبيان هذا الخلاف تجلى كالتالي:

١ ـ السلفية الحركية تعتبر أوسع التيارات السلفية في قبول وإباحة الجوانب الإجرائية في الديمقراطية كالانتخابات وتشكيل الأحزاب. وهذا الموقف المنفتح نسبياً ظل كامناً في بعض الكتب والدراسات والفتاوى في النوازل ولكنه لم يبرز للجماهير أو المتابع العابر بشكل ظاهر، فغلب على خطاب السلفية الحركية اللغة النقدية للديمقراطية لا سيما في ظل ما تعتبره تنازلات شرعية وقع فيها الإخوان المسلمون مع عدم رغبة الحركة السلفية في الدخول للمعترك السياسي في حقبة ما قبل الربيع العربي.

٢ ـ السلفية المدخلية والسلفية الجهادية تعتبر أبرز التيارات الرافضة للجوانب الإجرائية في الديمقراطية وتجنح بعض فصائل السلفية الجهادية متخذةً مواقف أكثر حدة وغلواً، حيث ذهبت إلى تكفير جميع المشاركين في العملية الديمقراطية بما في ذلك الأحزاب الإسلامية المشاركة في العملية السياسية، يقول الشيخ أحمد عشوش: «طريق الديمقراطية والانتخابات طريق مسدود في وجه الإسلام ولا يأتي إلا بنتائج شركية لا يمكن أن يقرها الإسلام حتى يلج الجمل في سم الخياط»[٩].

٣ ـ السلفية العلمية الدعوية: هناك تباين في مواقف المحسوبين عليها وذلك لاتساع رقعة تيار السلفية العلمية، كما أن طبيعة التيار التي تفضل اعتزال المعترك السياسي لم تجعل للديمقراطية والممارسة السياسية مساحة تذكر في نتاجهم إلا على مستوى الفتاوى لنازلة في بلد ما، أو على سبيل الاستطراد عند الحديث عن عقيدة الولاء والبراء، أو وجوب تحكيم الشريعة ونحوها من القضايا.

---

(٩) نقلاً عن: سالم، اختلاف الإسلاميين، ص ٢٥٢.

موقف السلفية من الديمقراطية بعد الربيع العربي

مدخل

كانت ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ التي دفعت الرئيس المصري مبارك للتنحي وانفتاح الستار الأمني الحديدي الذي كان يحول بين الإسلاميين والمشاركة السياسية المشروعة كان حدثاً محورياً للشعب المصري وللإسلاميين على وجه الخصوص. فقد شعر السلفيون الذين لهم تواجد قوي وفاعل في المجتمع المصري بضرورة الاستفادة من مناخ الحريات التي أفرزته الثورة، وأصبحت الأطروحات السلفية تجاه الديمقراطية في تماس مباشر مع الواقع، ومن هنا تنوعت تفاعلات التيارات السلفية مع المسار الديمقراطي، فاختارت السلفية الحركية وفي مقدمتها الدعوة السلفية بالإسكندرية ضرورة المشاركة في العملية الديمقراطية، ورأت أنها وسيلة لتحقيق سيادة الشريعة الإسلامية، وأنشأت ذراعها السياسي ممثلاً بحزب النور، كما أنشأ سلفيون أحزاباً أخرى مثل (الإصلاح) و(الفضيلة) و(الأصالة)، وسأقف ها هنا ثلاث وقفات للإجابة عن أهم ثلاثة أسئلة تدور في الساحة الفكرية والإعلامية حول موقف السلفية المعاصرة من الديمقراطية في ضوء الربيع العربي.

الوقفة الأولى: هل أحدث الربيع العربي تحولات فكرية بنيوية لدى السلفيين تجاه الديمقراطية؟

يرى العديد من المتابعين أن الثورات أحدثت تحولات فكرية «بنيوية» لدى السلفيين تجاه الديمقراطية بما في ذلك موقفهم في مسألة السيادة والتشريع. وفي تصوري أن هذا التوصيف غير دقيق، فالتيارات السلفية ظلت على رفضها لهذه المسألة حتى في أوج صراعها السياسي قبيل التصويت على دستور ٢٠١٢، فمعظم التيارات السلفية في مصر والخليج سواء من كان محسوباً على السلفية العلمية الدعوية أو السلفية الحركية كانوا يفرقون في مسألة المشاركة السياسية بين مقام الإنشاء ومقام المشاركة، وأكثرهم كان يبيح المشاركة في ظل العملية الديمقراطية، وهذا الموقف قديم جداً لدى السلفية، فالعلامة المفسر عبد الرحمن السعدي المتوفى عام (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٥م) قرر

هذا المعنى في تفسير سورة هود[١٠]، والشيخان عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين لهما فتاوى صريحة في ذلك[١١]، فالسلفيون قبل الربيع العربي يرى الكثير منهم جواز المشاركة في العملية الديمقراطية إذا كان ثمة مصالح تُرجى منها، وقد عزفوا عن المشاركة في حقبة الاستبداد لاعتقادهم أن الكلفة الأمنية ستهدر مكاسب العمل الدعوي والاجتماعي، وأن العملية الديمقراطية عملية صورية لا يترتب على الدخول فيها مكاسب تُذكر.

إذا قلنا بأن الربيع العربي لم يحدث تحولات فكرية بنيوية من الديمقراطية فهذا لا ينفي أن ثمة تحولات فكرية ومراجعات علمية خلال الثورات تتعلق بموقفهم من قضايا فقهية وفكرية في حقول السياسة الشرعية والموقف من المخالف، كما أن التجربة أسهمت بكشف تواضع قدراتهم في الممارسة السياسية ولكن المقصود أن تلك التحولات لم تمس بنية الحمولة النقدية للسلفية المعاصرة تجاه الديمقراطية الغربية، وهذا يمكن رصده بشكل ظاهر في مدونات السلفيين وإنتاجهم في حقبة ما قبل الربيع العربي.

الوقفة الثانية: السلفية وتهمة الازدواجية بين الخطاب الشرعي والخطاب السياسي خلال الثورات.

السلفية المعاصرة ميدانها الأول حراسة المفاهيم الشرعية المستمدة من عقيدة الأمة وثقافتها ومخزونها العلمي والحضاري. وقد عملت لعقود على نشر المفاهيم الشرعية دعوة وتعليماً في المجتمعات العربية ،وهذه مهمة نبيلة وركيزة هامة لا تستغني أي أمة عنها لا سيما إن كانت هذه الأمة تعيش عصور التخلف وسطوة حضارة أخرى تمسك بأزمّة القوة وتعمل على الهيمنة على مقدراتها ونهب ثرواتها.

من يقرأ العديد من الدراسات التي أخرجتها مراكز بحوث غربية لا سيما بعد ١١، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ كمؤسسة راند في دراسة (الإسلام المدني الديمقراطي)

---

(١٠) يقول العلامة عبد الرحمن السعدي: «هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك، لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان، فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عملة وخدماً لهم». انظر: تفسير السعدي، ص ٣٨٩.

(١١) فتاوى اللجنة الدائمة، ج ٢٣، ص ٤٠٧، معوقات تطبيق الشريعة للأشقر، ص ١٦٦، ولقاء الباب المفتوح، ص ٢١١.

٢٠٠٣ ودراسة (بناء شبكات إسلامية معتدلة) ٢٠٠٧ يلحظ جيداً حجم الاهتمام الذي توليه تلك المراكز الغربية للتيار السلفي وكونه أحد العوائق الذي تحول دون تحقيق أهداف الغرب في المنطقة، وعندما طرحت مؤسسة راند مواصفات الاعتدال الإسلامي أو الإسلاميين المعتدلين التي يمكن للغرب أن يتعامل معهم سنجد أن تلك المواصفات تنص صراحة على نقاط الاختلاف بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية العلمانية حتى إنها عرفت الإسلامي المتطرف غير المعتدل بأنه **(المسلم الذي يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية)** كما تقول في افتتاحية الدراسة: «من أجل تحقيق أغراض هذه الدراسة من الممكن تعريف المسلمين المعتدلين بأنهم هؤلاء الذين يشاركون في الأبعاد الرئيسية للثقافة الديمقراطية، وتشمل هذه الأبعاد دعم ونشر الديمقراطية وحقوق الإنسان المعترف بها دولياً، بما في ذلك المساواة بين الجنسين وحرية العبادة واحترام التنوع والاختلاف وقبول المصادر غير المتعصبة للقانون ومعارضة الإرهاب».

ثم يستطرد التقرير ليقول بلغة صريحة: «إن الخط القاسم بين المسلمين المعتدلين والإسلاميين المتطرفين في الدول التي يكون بها نظم قانونية معتمدة على النظم القانونية الغربية، وهذا هو الحال في أغلبية دول العالم الإسلامي هو ما إذا كان يجب تطبيق الشريعة أم لا؟».

فالغرب لا يحارب ولا يستهدف الجماعات الجهادية فحسب أو ما يوصف إعلامياً بالإرهاب العالمي ولكنه يعتبر أن مجرد وجود تيارات دعوية وفكرية في المجتمعات العربية لا تتفق مع أنساقه الثقافية والسياسية جدير بالاستهداف وهذا يذكرني بمقولة صموئيل هنتنغتون: «يقول بعض الغربيين بما فيهم الرئيس بيل كلنتون: إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أي مشكلة، وإنما المشكلات موجودة مع بعض المتطرفين الإسلاميين، إن أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك»[١٢].

لعل من نافلة القول بأن النظام الدولي المعاصر وقوانينه ومعاييره صاغه الغرب بعد الحرب العالمية الثانية انطلاقاً من مفاهيمه وقيمه ونظامه المعرفي وبما يكفل بقاء هيمنته ونفوذه في العالم، ومن أهم أدوات هذه الهيمنة توظيف البُعد الثقافي في الإعلام والتعليم في استرقاق المجتمعات الأخرى بالإضافة للقوة العسكرية والاقتصادية والعلمية التي تكفل له فرض تلك القيم

(١٢) صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، ط ٢ (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٦)، ص ٣٣٨.

على دول العالم بما يتناسب مع أطماعه، كما عمل الغرب على تصوير تلك القيم الغربية عبر قطار العولمة بأنها عالمية وكونية ينبغي أن يؤمن بها العالم كله وكأن المجتمعات العربية وغيرها ليس لها خصوصيتها الثقافية والفكرية التي تستسقي منها أنظمتها السياسية.

يقول صموئيل هنتنغتون في كتابه الشهير (**صدام الحضارات**)[١٣]: «إن مفهوم «الحضارة العالمية» يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى . . . «العالمية» هي أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية».

إذا تقرر هذا فليس المقصود من هذا الحديث الدعوة للعزلة عن العالم، فهذا مطلب غير مقبول وغير ممكن أصلاً بل لا بد من التفاعل الإيجابي مع العالم، ولكن مرادي من تقرير ما سبق التأكيد على ضرورة فهم أمرين:

الأول: أن حقيقة الخلاف ليس بين رؤية تيارات سلفية مع تيارات علمانية أو تنويرية عربية، أو خلافاً بين تيارات معتدلة ومتطرفة حول سُبُل تحقيق العدالة في مجتمعاتنا العربية، بل لُب الخلاف وجوهره يكمن بين المفاهيم الإسلامية المستقاة من نور الوحي ونظرة المسلم للكون والحياة والإنسان، والمفاهيم الغربية التي قامت على نبذ مرجعية الغيب والأديان كلها في صياغة حياة الإنسان المعاصر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، ويحاول الغرب بسبب هيمنته وقوته فرض هذه المفاهيم على شعوب الأرض وجعل محدداته الفكرية والثقافية محددات «معيارية» للحرية والعدل وحقوق الإنسان بما يحقق مصالحه وليس مصالح تلك الشعوب، وهذا الخلاف يقر به العديد من المفكرين الغربيين والعرب العلمانيين، وسنجد بأن إشكاليات العمل السياسي في ظل الديمقراطية الغربية أدركها عامة المنتسبين للحركات الإسلامية وإن لم يكونوا محسوبين إعلامياً على الحالة السلفية، فالشيخ العلامة د. يوسف القرضاوي عندما كتب عن المشاركة السياسية في ظل النظم المعاصرة أكد وجود إشكاليات شرعية حقيقية بل يشير إلى أن الأصل عدم المشاركة لأجل ما تحتف به العملية السياسية المعاصرة من إشكالات حيث يقول تحت عنوان (الأصل عدم المشاركة): «لا ريب أن الأصل في

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

هذه القضية ألا يشارك المسلم إلا في حكم يستطيع فيه أن ينفذ شرع الله فيما يوكل إليه من مهام الولاية أو الوزارة، وألا يخالف أمر الله ورسوله»[١٤].

والذي جعل الأصل عدم المشاركة هو ما تنطوي عليه المشاركة من إشكالات شرعية، تتركز معظمها في الجانب الفلسفي للديمقراطية الغربية، ولكن مع ذلك رأى الكثير منهم مشروعية المشاركة، حرصاً على تحقيق مصالح الشعوب التي تتوق للتحرر من الاستبداد وتحقيق العدالة الاجتماعية.

الثاني: أن المجتمعات العربية وهي تعيش عصور التخلف وتسلط الحضارة الغربية عليها بالتحالف مع عملائها تحتاج لتيار فكري ينشط في الخطوط الخلفية للمجتمعات، يعمل على الحفاظ على هويتها الأصيلة وكينونتها الثقافية ويمنعها من الذوبان في قيم الحضارة الغربية مع الاستفادة من منجزاتها النافعة في كافة ميادين العلم والمعرفة، وهذه المهمة العظيمة لا يمكن تحقيقها عبر الممارسة السياسية المعاصرة التي تتحكم فيه قيم الحداثة الغربية ولكن يمكن تحقيقه مرحلياً عبر المؤسسات الوسيطة أو ما يسمى اليوم بمؤسسات المجتمع المدني.

لقد سُكب حبر كثير في الصحافة العالمية والعربية حول مخاوف الغرب والعلمانيين العرب من انقلاب الإسلاميين عموماً والسلفيين خصوصاً على المسار الديمقراطي، وقد ظهر للعيان أن من قاد عملية الانقلاب هي النخبة العلمانية، عسكرية ومدنية، وظل معظم السلفيين مع سائر أطياف الحالة الإسلامية في غاية الانضباط والالتزام بمقتضيات العملية الديمقراطية برغم حجم القمع الذي نالهم مع الإخوان المسلمين، وقد جاءت المشاركة المؤسفة لحزب النور في مشهد الانقلاب كموقف شاذ رفضه غالبية السلفيين وصدرت تصريحات ومقالات وبيانات رسمية من قطاع عريض من السلفيين في مصر والخليج تدين موقف حزب النور بل شهد الحزب نفسه نزيفاً في أتباعه بسبب تأييده للانقلاب.

الوقفة الثالثة: هل الممارسة السياسية هي المجال الأنسب للسلفية المعاصرة؟

---

(١٤) يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ١٧٨.

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إجابة حاسمة وقاطعة إلا إذا حددنا المساحة الزمنية والمكانية لهذا السؤال وسبرنا مدى قدرة السلفيين في تلك المساحة وقمنا بتقييم موضوعي لحجم قدرات التيارات السلفية للممارسة السياسية في ظل النظم المعاصرة.

الذي أميل إليه ـ لا سيما في الحالة المصرية وشمال أفريقيا ـ أن المكان الأنسب للسلفية المعاصرة ليس في الممارسة السياسية المباشرة عبر السباق الحزبي في البرلمانات بل التركيز على بناء تيار مجتمعي عريض عبر مؤسسات أهلية كبرى تعتني بالجوانب التعليمية والتثقيفية والاجتماعية والخدمية، فالتيارات السلفية تتميز بأنها أكثر التيارات الإسلامية عناية ببناء المفاهيم الشرعية وتحقيق التراث الإسلامي، كما أن نشاطها الدعوي والاجتماعي في حقبة ما قبل الثورات أظهر تميزها وكفاءتها في هذا المجال، فمغادرة هذا الميدان الاجتماعي الفسيح للمضمار السياسي أضر بهم وترك فجوة في الميدان الفكري والشرعي والاجتماعي لا يمكن أن يسُدها غيرهم، ومن جهة أخرى فالتيارات السلفية تعاني فقراً في كوادرها المؤهلة للمضمار السياسي، كما أن غلبة الارتجال وطبيعة الخطاب السلفي المعاصر الذي يتسم بالحدة في مسائل الخلاف سيجعل من الساحة السياسية ميداناً للمزيد من الانقسام والتشرذم؛ فمن مصلحة التيارات السلفية خصوصاً ومصلحة مجتمعاتهم في ظل الأوضاع الحالية أن ينشطوا في مؤسسات المجتمع المدني التي يمكن عن طريقها أن يكون لهم ثقل شعبي واجتماعي بحيث يمكنهم مواصلة تحقيق أهدافهم الدعوية والاجتماعية من دون الدخول في استحقاقات المشاركة السياسية بصورتها الحالية في العالم العربي.

إن استيعاب الدور الفكري والعلمي للسلفية في حفظ هوية المجتمعات العربية مع غيرها من الاتجاهات لا يستدعي نصب المدافع والاشتغال بمحاولة تفكيك الموقف السلفي والانشغال به عن خطر الاستبداد والهيمنة، وعندما توجد شرائح قليلة على هامش التيارات السلفية تقف مع الاستبداد فعلينا أن نتعامل معها كما نتعامل مع أي جماعات صوفية أو أشعرية أو نخب قومية ويسارية وليبرالية اختارت الوقوف مع الاستبداد ضد مصالح الشعوب وتنكرت لمبادئها لا أن نشتغل بإشعال معركة مع تيار سلفي عريض ممتد من الهند إلى موريتانيا يقف معظم أنصاره ومحبيه في خندق أحرار الأمة الذين ينشدون تحرير الأمة من وهدة التخلف وسطوة الاستبداد.

هل تغيّر موقف السلفيين من الديمقراطية في حقبة الثورات العربية؟

محمد أبو رمان(*)

مقدّمة

تمثّل الثورات الديمقراطية العربية في مصر وتونس واليمن تحديداً لحظة فارقة في المسار السياسي للتيارات السلفية العربية عموماً، إذ كانت أغلب الفرضيات السلفية لما قبل الثورات تقوم إما على مبدأ طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه، أو رفض العمل السياسي وتجنّبه عموماً بوصفه عاجزاً عن التغيير وإحداث الفروق، مقابل التزام أغلب السلفيين بالعمل التربوي والدعوي والتعليمي[1]، بينما ذهبت اتجاهات سلفية جهادية إلى القول بأنّ العمل السلمي لن يؤتي ثماره، والحل يكمن في العمل السري والمسلح فقط[2].

صدمة السلفيين تمثّلت في أنّ الديمقراطية بالنسبة للتيار العريض منهم ليست من الإسلام في شيء، فهي «بضاعة غربية» مرفوضةٌ ولا يجوز تبنيها، فإذا بهذه البضاعة هي مطلب الجماهير العربية وعنوانها الأبرز، مما وضع السلفيين على مفترق طرق رئيس؛ إما الاستمرار على المنهج السابق من

(*) باحث وأكاديمي من الأردن.

(1) حول الأيديولوجيا السياسية لما يسمى بـ«السلفية المحافظة» أو التقليدية، انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٢.

(2) حول الأيديولوجيا السياسية للسلفية الجهادية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥.

رفض الديمقراطية، ما يعني عملياً الصدام مع الشارع، أو مراجعة الموقف من الديمقراطية والقبول بها، ما يعني عملياً التخلي عن جزء صلب وأساسي من الأيديولوجيا السياسية السابقة، أو محاولة التوفيق بين الأيديولوجيا السلفية والمتغيرات الجديدة[٣].

التحوّلات بدأت لدى السلفيين المصريين عبر تأسيس أحزاب إسلامية عدّة: (النور، والأصالة، والبناء والتنمية)، وتؤشر الدلالات الأولية على أنّ هذه التحولات لن تقف عند حدود مصر، بل ستشمل دولاً عربية أخرى، إذ بدأ السلفيون في اليمن وتونس في تدشين أحزابهم الجديدة، ما قد يؤدي إلى تحولات مهمة على صعيد التيارات السلفية من جهة، ودخول لاعب إسلامي جديد إلى اللعبة السياسية.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الخطاب السلفي تجاه الديمقراطية والعمل السياسي والتعددية وتداول السلطة وقضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان لاستنطاق درجة التحول إن وجد التي حدثت لدى هذا التيار مع ثورة الربيع العربي وانخراطه في الحياة السياسية من زاوية، ومن زاوية أخرى سيناريوهات تطوّر الخطاب في المرحلة القادمة، فيما إذا كان السلفيون سيسيرون على خطى جماعة الإخوان في حسم الموقف من الديمقراطية أم أنّ هنالك معوّقات ستحول دون تطور الخطاب الأيديولوجي للسلفيين.

يتفرّع عن المشكلة البحثية جملة من الأسئلة الرئيسة: إلى أي مدى تحوّل السلفيون في موقفهم من اللعبة الديمقراطية بالمقارنة مع المرحلة التي سبقت الثورات الديمقراطية العربية؟ ما هو موقف السلفيين من تداول السلطة والانتخابات والتعددية السياسية وحقوق الأقليات والحريات العامة والفردية؟ هل يمكن أن يتطوّر الموقف السلفي من الديمقراطية في مرحلة لاحقة نحو القبول أكثر بها أم أنّ ذلك مستبعد؟

الفرضية التي تقوم عليها الدراسة تتمثّل في أنّ الثورات الديمقراطية العربية أثّرت في التيارات السلفية وأدت إلى تغيير في مواقفها تجاه اللعبة

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

السياسية والعمل الحزبي وغيّرت من طبيعة دورها السياسي.

ولأنّ هنالك أكثر من اتجاه وخطاب سلفي في المشهد العربي اليوم، ومقاربات متعددة للتغيير والعمل السياسي والموقف من الديمقراطية(٤)، فإنّنا سنحدّد اهتمام هذه الدراسة بالتيارات «السلفية التقليدية»، التي كانت ترفض العمل السياسي والحزبي سابقاً بدعاوى متعددة: منها عدم الجدوى وإضاعة الوقت، وحرمة دخول البرلمانات، وتشريع بما لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية، وغيرها من ذرائع مختلفة، لكنها لم تلجأ إلى العمل المسلّح كما هي حال السلفية الجهادية، التي ستخرج من نطاق هذه الدراسة، فلها خصوصيتها ضمن المشهد السلفي، نظراً لاختلاف خطابها الأيديولوجي ورهاناتها السياسية والاستراتيجية، ومسارها التاريخي(٥).

بالإضافة إلى الأدبيات والكتب السلفية نفسها التي سيقوم الباحث بتحليلها؛ فإنّ الكتاب يعود أيضاً إلى مئات التسجيلات السمعية والمصورة على شبكة الإنترنت لشيوخ ودعاة من السلفيين، سواء ما كان دروساً أو محاضرات أو حتى مهرجانات وحوارات وتصريحات، لما يوفره هذا الفضاء من مصدر حيوي ومهم في دراسة التيارات السلفية، التي تعتمد بدرجة رئيسة على المحاضرات والخطب والدروس بوصفها أداة تثقيف وتعبئة ودعاية لخطابها الديني والسياسي.

وإذا كان الفصل التمهيدي من هذه الدراسة سيتولى تقديم إطار موسّع

---

(٤) يميّز باحثون ودارسون للفكر السلفي بين أربعة اتجاهات سلفية رئيسة: ١ ـ السلفية التقليدية (عدم القبول بالعمل السياسي والاقتصار على العمل الدعوي والتربوي والتعليمي)، ٢ ـ وما يسمّى بالسلفية الجامية (تلك التي تتفق مع السلفية التقليدية على رفض العمل السياسي، لكنّها تتجاوزها نحو القول بوجوب طاعة ولي الأمر والحكومات المعاصرة، والموقف العدائي من الحركات الإسلامية الأخرى، التي ولجت إلى العمل السياسي)، ٣ ـ والسلفية الحركية (تلك التي زاوجت بين أفكار السلفيين في العقيدة والمعرفة الدينية بأفكار الإخوان في تأسيس الجمعيات والحركات والعمل السياسي)، ٤ ـ وأخيراً السلفية الجهادية (التي زاوجت بين الأفكار السلفية الدينية وبين مواقف التيارات الجهادية بضرورة العمل المسلّح في التغيير ورفض المقاربة الديمقراطية).

(٥) انظر التمييز بين الأفكار الحاكمة لكلّ من السلفية التقليدية والجهادية، في: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت؛ الجامعة الأردنية، مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٢)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠ و٣٢٨ ـ ٣٤٤.

لتعريف السلفية والحديث عن اتجاهاتها المعاصرة وخارطتها الفكرية والحركية، فإنّ المفهوم الذي نعتمده للديمقراطية الليبرالية يجمع ما بين «الضمانات المؤسسية للديمقراطية» (مثل: الحرية في الانضمام إلى المنظمات والجمعيات، والحرية في التعبير، والحق في التصويت والترشح، وفي التنافس على الدعم والأصوات، وحق الحصول على المعلومة، والانتخابات العادلة والحرة)، التي يضعها روبرت داهل، و«الضمانات الدستورية» لحماية الحقوق الأساسية، والحريات، ولضمان قواعد الحكومة المنتخبة ضمن إطار الدستور كما يوضّح ذلك الباحث نادر هاشمي لها في كتابه «**إسلام، علمانية وديمقراطية ليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة**»[٦]، بالإضافة إلى القيم الديمقراطية التي قامت على احترام الحريات الفردية وحقوق الأقليات، كما يوضّح ذلك المؤرّخ الفرنسي مارسيل غوشيه في كتابه «**الدين في الديمقراطية**»، أي: إنّنا سنتناول الديمقراطية في هذه الدراسة عبر ثلاثة مستويات رئيسة: المؤسسية، والدستورية، والقيم والفلسفة الثاوية وراء الممارسة الديمقراطية.

ثمة كتب ودراسات سابقة تناولت موضوع السلفيين والثورات الديمقراطية العربية، ومن أبرز هذه الدراسات، دراسة «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار» لنواف القديمي، إذ يخصص جزءاً كبيراً من الدراسة لمناقشة موقف الاتجاهات السلفية من الثورات الديمقراطية[٧]، وكذلك دراسة «دور الدين في المجال العام في مصر بعد الثورة» لخليل العناني، إذ يتناول تأثير الدين خلال مرحلة الثورة وخريطة اللاعبين الإسلاميين بعدها[٨].

---

(٦) Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 7-8.

(٧) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (نيسان/أبريل ٢٠١٢)، أغلب فقرات الدراسة، يمكن الوصول إليها عبر الرابط التالي:

<http://www.dohainstitute.org/Home/Details?entityID=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceId=881543a9-bcf9-4893-bedc-7733797beabc>.

(٨) خليل العناني، «دور الدين في المجال العام في مصر بعد الثورة،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (آذار/مارس ٢٠١٢)، يمكن الوصول إليها عبر الرابط التالي:

<http://www.dohainstitute.org/Home/Details?entityID=5d045bf3-2df9-46cf-90a0-d92cbb5dd3e4&resourceId=1736a5e1-1cf6-435b-9bdc-e233ce348bbd>.

ومن الدراسات التي تخصّصت في دراسة السلفيين المصريين كتاب «**السلفيون في مصر ما بعد الثورة**»، ويحتوي على عدة دراسات وأبحاث عن التيارات السلفية في مصر، وتفاعلها مع الثورة وتاريخها، وعرض الأحزاب السلفية التي انبثقت من الثورة[9]، ومنها كتاب أحمد زغلول شلاطة عن «**الحالة السلفية المعاصرة في مصر**»، يتتبع فيه تطور السلفية المصرية واتجاهاتها منذ بداية القرن العشرين إلى الحالة الراهنة (ما قبل الثورة)، ويتناول بصورة مفصّلة الجمعيات والمؤسسات السلفية[10]؛ ويضاف إليها كتاب عبد المنعم منيب: «**دليل الحركات الإسلامية المصرية**»، وفيه أجزاء خاصة عن تاريخ المجموعات السلفية في مصر[11].

ومن الكتب التي تناولت المناظرات السلفية الداخلية تجاه الثورات الديمقراطية وسؤال المشاركة السياسية كتاب «**الخيارات السياسية للتيارات السلفية**»، الذي يحتوي على بعض أوراق العمل وخلاصات لندوات عقدها المركز العربي للدراسات الإنسانية في القاهرة، وهو مركز مقرب من التيارات السلفية، وفيه مقالات وتصورات لخيارات السلفيين تجاه اللعبة السياسية من الناحية الفكرية والممارسة الواقعية[12].

وهنالك مجلة «خلاصات استراتيجية» (الصادرة عن المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ٢٠١١)، الإصدار الثاني، إذ خصصته لدراسة الاتجاهات السلفية في قضية المشاركة السياسية[13].

ووفقاً لهذه الرؤية المنهجية، سنقسّم الدراسة إلى المحاور التالية:

- «السلفيات» المعاصرة: تضارب الخطابات السياسية

---

(٩) مجموعة باحثين، **السلفيون في مصر ما بعد الثورة** (الرياض: مركز الدين والسياسة، ٢٠١٢).

(١٠) أحمد زغلول شلاطة، **الحالة السلفية المعاصرة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١).

(١١) عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠).

(١٢) أحمد عمرو، **الخيارات السياسية للتيارات السلفية** (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١١).

(١٣) المركز العربي للدراسات الإنسانية، موقع الكتروني:
<http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=171:kholasat2&catid=29:abstracts&Itemid=54>.

- ما قبل الثورات: سلفيون لا ديمقراطيون!

- حقبة الثورات العربية: هل تغيّر السلفيون؟

- الديمقراطية السلفية المقيّدة

- ١ -

«السلفيات» المعاصرة: تضارب الخطابات السياسية

الحالة السلفية عموماً لا تفتقد إلى التنظيم العالمي أو الإقليمي أو حتى الأشكال الحركية الموحدة المحلية في البلاد العربية فحسب، بل تتسم باختلافات داخلية واسعة وكبيرة أولاً: على «شرعية» من هو السلفي، وثانياً: وهو الأهم تجاه تعريف الواقع السياسي والموقف من العمل السياسي، واستراتيجيات التغيير والإصلاح، ما بين مجموعات يقوم الفقه السياسي لديها على «مبدأ طاعة ولي الأمر» (قبول حكم المتغلب)، وفئات أخرى على مبدأ «المفاصلة» (تكفير الحكام والخروج عليهم).

السلفية كذلك ليست متجانسة في الأيديولوجيات والأفكار، بل هي توجهات وتيارات متعددة متنوعة متباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية، فهي مصطلح فضفاض يختلف تعريفه بين الدارسين والباحثين ولها دلالات متعددة، ما يفرض على أي كاتب أو باحث عندما يتحدث عن «السلفية» أن يحدّد التعريف المقصود بصورة واضحة[١٤].

يعود مصطلح السلفية في اللغة إلى جذر «سلف»، وفي المعاجم العربية مادة «سلف»: السالف: المتقدم. والسلفية: الجماعة المتقدمون، ويقصد بها عند إطلاقها العصور الأولى من الإسلام، بفرض أنّها تمثّل الوجه الناصع والصحيح من فهم أحكام الدين وتشريعاته وتطبيقاته[١٥] وفقاً للحديث النبوي

---

(١٤) عبد الغني عماد، «السلفية الجهادية... أو الفرقة الناجية،» مجلة الدفاع الوطني (بيروت)، العدد ٦٣ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨)،

<http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=18036>.

(١٥) أنور أبو طه، السلفيّة ـ اتجاهات وقضايا؛ فهمي جدعان: الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، =

«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم»[16].

الاختلاف على تعريف السلفية لا يقف عند حدود الباحثين والدارسين في العلوم الاجتماعية والسياسية؛ إذ يحتدم السجال داخل الخطاب السلفي نفسه بين تياراته المتعددة التي تدّعي تمثيله وتزعم أنّها التعبير الشرعي عنه، وتدخل في سجالات على: «من هو الممثل الشرعي لهذا الخطاب؟».

السلفيون التقليديون يعرّفونها بصورة مغايرة تماماً عن الجهاديين فعلى سبيل المثال ـ، علي الحلبي، أحد الشيوخ السلفيين في الأردن يُخرج القاعدة والجهاديين من عباءة السلفية، ويرفض توصيفهم بذلك، ويعرّفهم بـ«التكفيريين»، وأحفاد الخوارج[17].

يتجاوز مقبل بن هادي الوادعي شيخ السلفية التقليدية في اليمن الآخرين، فيضع تعريفاً إجرائياً مفصّلاً للدعوة السلفية ومنهجها في كتابه «**هذه دعوتنا وعقيدتنا**»، حدّد فيه موقف السلفيين من الحكام (عدم الخروج عليهم) ومن الأحزاب الإسلامية الأخرى (رفض العمل السياسي)، ضمن حزمة كاملة من النقاط في تعريف الاتجاه السلفي[18].

على الطرف الآخر، نجد «أبو محمد المقدسي» (عصام البرقاوي)، وهو من أبرز منظّري السلفية الجهادية، يعرّف المقصود بهذا المصطلح بالقول: «السلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل: هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت»[19].

هذا الاشتباك والاختلاف حول مفهوم السلفية وتعريفها نظرياً وواقعياً

= ص ٧٩ ـ ١٠٤، و«السلفية حدودها وتحولاتها،» **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٢ ـ ٣ (١٩٨٨)، ص ٦١ ـ ٩٦.

(١٦) حديث في صحيحي مسلم والبخاري.

(١٧) علي الحلبي الأثري، «هذه هي السلفية: دعوة الإيمان والأمن والأمان، المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية،» منشورات منتديات «كل السلفيين»، ٢٠١١، ص ١٢ ـ ٢٠.

(١٨) مقبل بن هادي الوادعي، **هذه دعوتنا وعقيدتنا** (صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٢)، ص ٩ ـ ١٧.

(١٩) حوار مع أبي محمد المقدسي على موقعه الرسمي منبر التوحيد والجهاد، الرابط التالي:
<http://www.alsunnah.info/r?i=j37307wg>.

هو ما دفع في السنوات الأخيرة باحثين إلى إضافة وصف ثانٍ للتمييز بين الحركات والدعوات السلفية؛ كأن يقال: السلفية العلمية، أو التقليدية، أو المحافظة، أو المدرسية أو المنظمة، أو الحركية، أو الإصلاحية أو الجهادية إلخ. فضلاً عن أنّ السلفية تكتسب مسميات وأوصافاً مختلفة بحسب الدولة التي تنتشر فيها، ففي المغرب هنالك السلفية العلمية والجهادية، وفي الجزائر السلفية العلمية، وفي مصر سلفيات علمية وحركية، وفي السعودية السلفية العلمية والمدخلية مقابل تيار الصحوة، وفي اليمن الحركية والوادعية، وهكذا..

بالرغم من هذه الخارطة الفكرية المتشعبة والمتداخلة يمكننا التمييز عموماً اليوم بين اتجاهات رئيسة في السلفية المعاصرة، على الأقل في المشهد السياسي العربي:

الاتجاه الأول: هو الخط المحافظ أو العلمي والدعوي، وقد اختار الدعوة والتعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مركزاً جهوده على ما يعتبره تصحيحاً للجوانب العقائدية والعلمية والرد على العقائد والأفكار التي يعتبرها منحرفة، بصورة رئيسة على الفرق الإسلامية الأخرى (الشيعة، والمعتزلة والخوارج)، وفي داخل المجتمع السني على العقائد والفرق الصوفية والأشاعرة والماتريدية، وهي في أغلبها خلافات دينية، ذات طابع عقائدي.

الاتجاه الثاني: يقف على يمين الخط الأول سياسياً، وهو أكثر تشدداً ضد الأحزاب الإسلامية نفسها، وتقوم مقاربته السياسية على مبدأ «طاعة أولياء الأمور» ورفض المعارضة السياسية لهم بوصفها خروجاً بالكلمة أو بالسيف، ويتخذ دوماً موقف الانحياز للحكومات ضد الحركات الإسلامية الأخرى، وضد المعارضة السياسية، ويكاد يكون متخصصاً في الرد على الإسلاميين الآخرين، وتحديداً السلفيين الذين اختاروا طريق العمل أو الخطاب السياسي المعارض[٢٠].

الاتجاه الثالث: على الجهة المقابلة تماماً يقف تيار آخر، هو السلفية

---

(٢٠) مجموعة باحثين، **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢).

الجهادية، الذي تقوم مقاربته السياسية على تكفير الحكومات العربية المعاصرة (ما قبل الربيع الديمقراطي) وتبني التغيير الراديكالي ـ والمسلّح في أوقات معينة، ويمثّل خطاب هذا التيار الحاضنة الأيديولوجية لشبكة القاعدة، ويتماهى تماماً مع خطها السياسي والحركي.

الاتجاه الرابع: يقف في الوسط وهو تيار سلفي يجمع ما بين العقائد والأفكار الدينية السلفية من جهة، والعمل الحركي والمنظم أو حتى السياسي من جهة أخرى، ويؤمن بالإصلاح السياسي، وسلمية التغيير حتى وإن اختلفت المجموعات التي تمثله في تعريف الواقع أو الموقف من الحكام، إلّا أنّها تتفق على العمل السياسي ومشروعية المعارضة، ورفض الخيار المسلح في إدارة الصراع الداخلي.

ـ ٢ ـ
ما قبل الثورات: سلفيون لا ديمقراطيون!

ليس هنالك مراجع أيديولوجية رسمية معتمدة لدى الجماعات السلفية التقليدية عموماً في العالم العربي، فهي لا تمثّل أحزاباً سياسية ولا تنخرط في أطر تنظيمية محلية أو عالمية، كما هي الحال لدى جماعة الإخوان المسلمين أو حزب التحرير الإسلامي، ومع ذلك هنالك قدر كبير من التوافق الفكري على مفاهيم رئيسة لدى السلفيين عموماً تجاه استراتيجيات التغيير والإصلاح والموقف من المشاركة السياسية ومن الديمقراطية والتعددية الحزبية والمرأة وحقوق الأقليات والنظرة إلى الحضارة الغربية.

هذه المفاهيم النظرية لا تعني «وحدة الحال» لدى «السلفيين التقليديين»، فهم وإن كانوا يتفقون قبل الثورة الديمقراطية على عدم خوض التجربة السياسية والحزبية، إلّا أنّ صيغة علاقاتهم بالحكومات العربية مختلفة، ما بين توجهات بقيت تعاني من علاقة سلبية بهذه الحكومات، وحركات تتمتع بعلاقات دافئة وجيدة، وتحظى بغطاء رسمي.

بعد ذلك؛ يمكن القول: إنّ هنالك خطوطاً رئيسة تجمع الحركات السلفية التقليدية والعلمية، واختلافات فرعية، إذ تقوم رؤية السلفية للتغيير والإصلاح على أنّ تصفية عقائد المجتمع وتربيته على «الإسلام الصحيح»

سوف تؤدي في النهاية إلى قيام «دولة الإسلام»، دون الاضطرار إلى مواجهة الدولة القائمة والتشكيك في شرعيتها.

الإدراك السلفي تجاه بيئة الواقع الاجتماعي والسياسي، ولطبيعة الدين الإسلامي، أفرز مبدأً ذا خصائص مثالية لإصلاح الخلل الواقع في العالم الإسلامي عنوانه «التصفية والتربية»، وهو وإن كان قد صاغه مؤسس التيار في الأردن ناصر الدين الألباني، إلّا أنه إذ يتمتع بحضور كثيف في مجمل الخطاب السلفي المحافظ، ويتوافر على تعريف معالم المنهج السلفي العام في التغيير والإصلاح وتحديد التعاطي مع الشأن السياسي.

ومقتضى استراتيجية التصفية والتربية أنه «يجب على أهل العلم أن يتولوا تربية النشء المسلم الجديد على ضوء ما ثبت في الكتاب والسنة، فلا يجوز أن ندع الناس على ما توارثوه من مفاهيم وأخطاء»[٢١].

تُستثنى، هنا أية استراتيجية أخرى لقيام دولة الإسلام من دون المرور بسياسات «التصفية والتربية»، عن طريق أسلمة الأفراد ثم المجموعات، وأخيراً المجتمع، وذلك لا يمكن تحقيقه عن طريق الاشتغال المباشر بالسياسة سواءٌ أكان عن طريق المشاركة السياسية (ديمقراطياً باعتبارها طريقة كفرية)، أو عن طريق الانقلاب والثورة باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي (ﷺ).

وفقاً لهذه الاستراتيجية فإن المناهج المتبعة لدى الحركات والجماعات الإسلامية محكوم عليها بالفشل، بسبب عدم تحقيقها للشروط اللازمة للنهضة والإصلاح، وتلبُّسها بالبدع ومخالفة منهج السلف الصالح[٢٢].

لذلك؛ شدَّد أتباع السلفية على نفي وصف السلفية بأنّها حركة سياسية بالمعنى المعاصر؛ فمحمد إبراهيم شقرة يؤكد على أن السلفية «كلمة تنفي بمعناها المتبادر منه أي معنى يدل على حركة سياسية»[٢٣]، ويشدّد على

---

(٢١) محمد ناصر الدين الألباني، **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها** (عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٢) محمد بن إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، ط ٢ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، [د. ت.])، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

(٢٣) محمد إبراهيم شقرة، **لا دفاعاً عن السلفية، بل دفاعاً عنها**، ص ٣.

رفض مفهوم العمل السياسي غير الملتزم بالأصول الشرعية ـ الدينية[٢٤].

وإذ يرفض السلفيون السياسة، فإنّ الطريق الآخر الذي يعتمدونه هو العمل التعليمي والاجتماعي والدعوي، يوضّح الألباني ذلك: «إذن، لا بدَّ أن نبدأ نحن بتعليم الناس الإسلام كما بدأ الرسول عليه الصلاة والسلام، لكن نحن لا نقتصر على التعليم لأنه دخل الإسلام ما ليس منه، ولا يمت إليه بصلة... فلذلك كان الواجب على الدعاة أن يبدؤوا بتصفية هذا الإسلام لما دخل فيه؛ والشيء الثاني اقتران هذه التصفية بتربية الشباب المسلم النّاشئ على هذا الإسلام المصطفى»[٢٥].

لا يقف الموقف السلفي عند حدود عدم خوض غمار اللعبة السياسية ورفض الانخراط في تجربة حزبية أو المشاركة السياسية؛ فهنالك موقف نقدي وسلبي من الديمقراطية نفسها بوصفها نظامٌ كفريٌّ مستوردٌ ومتناقض مع الشريعة.

يشدد الألباني على أن «الديمقراطية: وهي عند واضعيها ومعتنقيها: حكم الشعب نفسه بنفسه، وأن الشعب مصدر السلطات جميعاً، وهي بهذا الاعتبار مناقضة للشريعة الإسلامية والعقيدة... لأن الديمقراطية نظام طاغوت، وقد أُمرنا أن نكفر بالطاغوت... فالديمقراطية والإسلام نقيضان لا يجتمعان أبداً!..»[٢٦].

في السياق نفسه يرفض السلفيون التعددية السياسية أيضاً، إذ إنّها «فتح المجال للأحزاب بغض النظر عن أفكارها وعقائدها لتحكم المسلمين عن طريق الانتخابات، وهذا فيه مساواةٌ بين المسلم وغيره، وهذا خلاف للأدلة القطعية التي تحرم أن يتولى المسلمين غيرهم..»[٢٧].

---

(٢٤) محمد إبراهيم شقرة، هي السلفية: نسبةً وعقيدةً ومنهجاً، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٠)، ص ١٧٣.

(٢٥) محمد ناصر الدين الألباني، في: جريدة المسلمون، العدد ٢٥٥٦، ٥/٥/١٤١٦هـ، ص ٧.

(٢٦) محمد ناصر الدين الألباني ومقبل بن هادي الوادعي، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» مجلة الأصالة، العدد ٢ (١٥ جمادى الآخرة ١٤١٣هـ)، ص ١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

«أما الانتخابات السياسية: فهي بالطريقة الديمقراطية حرام ولا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله إنما تتحاكم إلى الأكثرية؛ فهي مجالس طاغوتية، لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها وهي تحارب شرع الله، ولأنها طريقة غربية من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم»[(٢٨)].

وتكفير الديمقراطية والتعددية والانتخابات من ثوابت الخطاب السلفي خلال العقود الماضية؛ فقد جاء في كتاب «**مدارك النظر في السياسة**»، الذي قدم له وقرظه الألباني، وهو أحد الكتب المعتمدة لدى أتباع التيار في الأردن والخليج وشمال أفريقيا، أن «المسار الانتخابي نظامٌ كافر؛ لأنه يساوي فيه بين المسلم والكافر... وأعظم هذه كلها أنه يساوى فيه الإسلام بالكفر، حيث يجعلان في كفتي التصويت»[(٢٩)].

بالرغم من ذلك التوافق على الموقف من الديمقراطية والمشاركة السياسية إلّا أنّه حدث خلاف بين شيوخ السلفية سابقاً في حكم الانتخاب، أو دعم المرشحين الإسلاميين، فبينما أفتى أمثال ابن عثيمين وابن باز والألباني بعدم الممانعة في انتخاب الإسلاميين أو الأصلح في مجالس النواب[(٣٠)]، واعتبر بعضهم ذلك أمراً واجباً، رفضه المتشددون اليمينيون من السلفيين المحافظين، أمثال مقبل بن هادي الوادعي[(٣١)]، وربيع

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٩) عبد المالك بن أحمد بن المبارك رمضاني الجزائري، **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، قرأه وقرظه العلامة الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني، ط ٢ ([د. م.]: دار أهل الحديث، [د. ت.])، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٣٠) أثير حول موقف الشيخ ناصر الدين الألباني جدل، ما بين أنه يحرّم الانتخابات في بعض الفتاوى وفي أخرى يرى ضرورة دعم الأصلح، وقد سألت علي الحلبي، أحد أبرز تلاميذه وشيوخ السلفيين في الأردن عن هذا التضارب، فأجاب أنّ ما عاصر عليه الشيخ الألباني الفتوى بعدم جواز الترشح، وبانتخاب الأصلح لمجالس النواب (اتصال هاتفي، ٢٠/ ٢/ ٢٠١٢، الساعة الخامسة والنصف في توقيت عمان).

(٣١) انظر نص فتوى مقبل بن هادي الوادعي بحرمة المشاركة في الانتخابات ورفض فتاوى ابن باز وابن عثيمين، على الرابط التالي: <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=380380>، إذ اعتبر أنّ الانتخابات هي وسيلة الديمقراطية التي «تبيح ما حرّم الله». وكذلك الأوراق التي صدرت عن أتباعه بعنوان «الردود السلفية على شُبَهِ مجيزي الانتخابات الطاغوتية: من أجوبة الإمام الوادعي (كَلَلهُ) تعالى»، على الرابط التالي:
<http: //islamancient.com/play.php?catsmktba=101339>.

المدخلي[٣٢] وغيرهم، وانتقدوا تلك الفتاوى التي تجيز الانتخاب، معتبرين أنّ الأصل هو عدم المشاركة في العملية السياسية بأي صورة من الصور، وهو ما يميّز المنهج السلفي برأيهم عن الدعوات الإسلامية الأخرى[٣٣]!

في الخلاصة: نحن أمام خطاب يقع ضمن المواقف التالية:

ـ رفض العمل السياسي والاقتصار على العمل العلمي والتربوي والدعوي، بدعوى أن المشاركة السياسية ليست هي الطريق الصحيحة لإقامة الإسلام، وأنّها مشغلة عن الجهد الحقيقي المطلوب.

ـ ومن ذلك رفض المظاهرات والاعتصامات والإضرابات بوصفها وسائل للتعبير والتغيير، وإن كان السلفيون يختلفون في أسباب رفض هذه الوسائل، بين من يجد فيها خروجاً على ولي الأمر المسلم، ومن يرى أنّها عديمة الجدوى[٣٤].

ـ رفض النظام الديمقراطي بوصفه مستورداً ومخالفاً للشريعة الإسلامية، ورفض ما ينبثق عنه من قواعد للعبة السياسية، من أحزاب ومعارضة وتعددية سياسية وفكرية، وتحجيم التعددية المقبولة في إطارها الإسلامي فقط.

ـ موقف متحفّظ تجاه المرأة، ومنح الأفضلية لالتزامها في المنزل، والقيام بمهمات معينة، وعدم التوسع في مسألة حقوقها السياسية، والتشكيك بالاهتمام الغربي بقضايا المرأة.

ـ الموقف الرافض المتحفّظ عموماً من الحداثة الغربية، والمفاهيم الاجتماعية والإنسانية التي انبثقت في الغرب، في مقابل العودة دائماً إلى

---

(٣٢) المدخلي، ربيع بن هادي، براءة الشريعة الإسلامية من ضلالات أبي الحسن الديمقراطية والمنهجية، ص ٣١ ـ ٣٨.

(٣٣) «الردود السلفية على شبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية: من أجوبة الإمام الوادعي (رحمه الله)».

(٣٤) موقف مقبل بن هادي الوادعي في الإضرابات والمظاهرات والمسيرات على موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت، الرابط التالي:

<http://www.muqbel.net/articles.php?art_id=11>.

انظر أيضاً: عبد العزيز بن محمد السعيد، **النقض على مجوزي المظاهرات والاعتصامات** (الرياض: دار السنة للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ١٠٤ ـ ١٣٧، وعلي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **الدعوة السلفية الهادية، وموقفها من الفتن العصرية الجارية وبيان الأسباب الشرعية الواقية** ([د. م.]: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١)، أغلب فقرات الكتاب.

المفاهيم والأحكام الإسلامية، وفقاً لمصادرها التشريعية أو كما هي في التراث الإسلامي.

يلخّص منهج التغيير لدى الاتجاه السلفي العام (التقليدي) قبل الثورة الديمقراطية العربية د. ياسر برهامي، أحد أقطاب الدعوة السلفية في الإسكندرية، في محاضرة له قبل قرابة خمسة أعوام من الربيع الديمقراطي العربي (٢٠٠٦) حول «منهج التغيير» عند السلفيين، إذ يختصره بـ«الانتقال من القاعدة إلى القمة»، عبر إصلاح الأفراد علمياً وفكرياً وتربوياً، ثم إقامة «الجماعة» الملتزمة بالفهم الصحيح للإسلام وعقائده وأحكامه وملتزمة بها، وصولاً إلى «تغيير اجتماعي» يشمل القاعدة، وهو ما يعني ـ وفقاً لهذه المقاربة ـ استبعاد العمل السياسي، والتركيز على العلمي ـ الدعوي ـ التربوي ـ الاجتماعي[٣٥].

ـ ٣ ـ
حقبة الثورات العربية: هل تغيّر السلفيون؟

الثورة الديمقراطية العربية خلقت مناخاً سياسياً مختلفاً، فرض واقعاً مغايراً عن ذلك الذي تعامل معه السلفيون سابقاً وصاغ جزءاً كبيراً من تصوراتهم النظرية ومواقفهم تجاه المشهد السياسي، فالأنظمة بدأت تتهاوى مع الموجة الأولى (تونس ومصر)، والثانية (اليمن وليبيا، مع استمرار التأزم في سوريا)، واحتجاجات ومطالبات بالإصلاح والتغيير في دول أخرى ملكية (الأردن والمغرب والكويت والبحرين).

إعادة التفكير بالموقف من العمل السياسي ومحاولات تنسيق مواقف السلفيين في العالم العربي برزت بوضوح في المؤتمر الذي عقد في اسطنبول في ١٣ ـ ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، بترتيب من مجلة البيان السلفية، وشارك فيه قرابة ١٤٠ ممثلاً عن التيارات السلفية في ١٧ دولة عربية، واشتمل على إقرار «ميثاق شرف» بين السلفيين.

---

(٣٥) ياسر برهامي، «منهج التغيير،» موقع صوت السلف، ٢٠٠٦/٧/٩، يمكن الاستماع للمحاضرة عبر الرابط التالي:

<http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=157>.

الكلمة الأكثر أهمية في المؤتمر جاءت على لسان عبد الرحمن عبد الخالق، أحد أبرز قيادات السلفيين في الكويت (من أصول مصرية)، وهو ممن أسسوا في مراحل سابقة تأصيل أهمية العمل السياسي، بخلاف الفتاوى السلفية السائدة خلال العقود السابقة.

في كلمته أوضح عبد الخالق أنّ القبول بالنظام الديمقراطي اليوم بوصفه «مرحلة انتقالية» وليس بديلاً عن «النظام الإسلامي»، فهو أفضل من «النظام الدكتاتوري»، بما يتيحه من فرص وإمكانيات للسلفيين لا تتوافر في النظام الاستبدادي، لكن يبقى الهدف النهائي هو «إقامة خلافة إسلامية راشدة»[٣٦].

ويمكن ملاحظة أنّ المزاج السلفي الذي طغى على المؤتمر يتمثّل بالمشاركة في العمل السياسي، مع ضرورة الحفاظ على «ثوابت الدعوة السلفية»[٣٧].

المناخات السلفية الجديدة، وإن كانت تعكس تأثير الثورات الديمقراطية العربية إلّا أنّها ارتبطت بصورة كبيرة في سياق التحول لدى التيارات السلفية المصرية نحو العمل الحزبي والسياسي بعد عقود من العمل الاجتماعي والدعوي، فانبثقت أحزاب جديدة، في مقدمتها النور (من رحم الدعوة السلفية في الإسكندرية)، وحزب الأصالة (أقرب إلى تمثيل السلفية الحركية في القاهرة)، والبناء والتنمية (الجماعة الإسلامية سابقاً)، وهي الأحزاب التي نجحت في الحصول على المركز الثاني بعد الإخوان المسلمين في انتخابات مجلس الشعب ٢٠١١، وانتخابات مجلس الشورى، وحقّقت نتائج تجاوزت الأحزاب التقليدية المصرية العريقة، مثل الوفد والناصريين، وهو ما يجعل من التجربة السلفية المصرية مركزاً لاختبار التساؤلات المرتبطة بتحول الخطاب السلفي في موضوع الديمقراطية والحريات وما يثار من إشكاليات بهذا الخصوص.

---

(٣٦) لمشاهدة كلمة عبد الرحمن عبد الخالق في الجلسة الختامية على الرابط التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=i5yjHdYZFiw&feature=related>.

(٣٧) تقرير مجلة البيان عن المؤتمر (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، الرابط التالي:
<http://albayan.co.uk/page/aspx?ID=84>.

ـ ٤ ـ
الديمقراطية السلفية المقيّدة

في اليوم التالي ـ مباشرةً ـ للثورة بدأ التفكير في أوساط الدعوة السلفية بإعادة النظر في مقاربتهم للواقع واستنكافهم عن اللعبة السياسية، ودخلت الاتجاهات السلفية في نقاشات ساخنة ومناظرات فكرية، ومخاض داخلي انبثق عنه تأسيس حزب النور الإسلامي، الذي شارك في انتخابات مجلس الشعب والشورى، وحلّ ثانياً بعد جماعة الإخوان المسلمين، فوجد نفسه أمام جملة كبيرة من التساؤلات والأسئلة على برنامجه السياسي والاجتماعي، وهو ما يزال في الطور الأول من التحول نحو العمل السياسي.

هذه التساؤلات تستند إلى سؤال مفتاحي أساسي عن حجم التحول الأيديولوجي أو الفكري الذي حدث مع حزب النور خلال الأشهر القليلة الماضية، فهل طرأت تحولات وجرت مراجعات لموقف الأحزاب السلفية تجاه قضايا إشكالية عديدة في الفكر السلفي، مثل الديمقراطية، والتعددية السياسية وتداول السلطة وهل هنالك مخاوف مشروعة من عدم التزام الإسلاميين بقواعد اللعبة وبتداول السلطة؟

تؤكّد قيادات الدعوة السلفية في الاسكندرية بأنّ الموقف السلفي الأصلي لم يتغير؛ فياسر برهامي يؤكد أنّ الديمقراطية التي يقبلها السلفيون هي المنضبطة بالشريعة الإسلامية[٣٨]، وهو ما يوافقه عليه عبد المنعم الشحّات في تمييزه بين الفلسفة الديمقراطية الغربية المرفوضة وبين القبول بالديمقراطية في إطار ما لا يخالف الشريعة الإسلامية، وهو ما يقبل به ويدعو إليه السلفيون[٣٩].

يميز برهامي هنا بين ما يصفه بـ«الفكرة الفلسفية للديمقراطية في أنّ الشعب هو مصدر السلطة التشريعية» ـ وهو ما يعتبره كفراً، لأنّه لا يضع

---

(٣٨) انظر رأيه في المادة المسجلة بعنوان «مفهوم الديمقراطية»، على الرابط التالي:
<http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>.

(٣٩) انظر رؤية الشحات للديمقراطية في المقطع التالي من لقاء له:
<http://www.youtube.com/watch?v=g9LCmQFfPZE>.

ضوابط شرعية في التشريع ـ وبين آليات الديمقراطية، مثل الانتخاب ومراقبة البرلمان للحاكم، وإمكانية عزله ومنع استبداده، وقبول قيام مؤسسات الدولة على مبدأ الشورى والانتخاب، فهذا ما يقبل به السلفيون[٤٠]، يفسّر برهامي هذا الموقف بأنّ الديمقراطية في أوروبا والغرب تخضع لقيم المجتمع، وفي العالم العربي والإسلامي فإنّ الإسلام هو المحدّد للتشريعات[٤١].

من خلال رصد الخطاب السلفي عبر الصفحات السابقة نجد أنّه محكوم بالفرضيات التالية:

الفصل بين الجانب الفلسفي من الديمقراطية والآليات بدعوى قبول الآليات ورفض الفلسفة الديمقراطية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الغربية الليبرالية. وعلى هذا فالسلفيون يقبلون بصندوق الاقتراع كـ«أداة» للوصول إلى السلطة وتداولها، وبالتعددية السياسية والحزبية، لكنّهم لا يقبلون بالدولة المدنية أو العلمانية كـ«شرط» لنجاح الممارسة الديمقراطية.

السلفيون يقبلون بالديمقراطية بوصفها «نظاماً انتقالياً» وليس نهائياً، فهم لا يتخلون عن حلمهم بـ«إقامة الدولة الإسلامية»، لكنهم يفضلون الديمقراطية على النظام الديكتاتوري، من باب «أخف الضررين».

يستند السلفيون إلى «حكم الأكثرية» لنيل المشروعية في مشروعهم نحو «أسلمة» المجتمع المصري، فالجمهور وفقاً لهذه الفرضية هو من يحدد خياراته، إذا كان يريد أن يُحكم بالإسلام أم بغيره، فهو الحكم بين القوى والأحزاب السياسية، وقد عبّر عن هذه المعادلة بوضوح الشيخ السلفي محمد حسين يعقوب عندما خاطب العلمانيين بالقول: «بيننا وبينكم صناديق الاقتراع».

هذه الفرضيات وما ينبني عليها من نتائج وخلاصات ترسم لنا قراءة محددة عنوانها «الديمقراطية في الدين»، وليس «الدين في الديمقراطية»! بمعنى أنّ السلفيين يريدون إدماج الديمقراطية في خطابهم الإسلامي أو

---

(٤٠) انظر: «مفهوم الديمقراطية،» على الرابط التالي:
<http://www.salafvoice.com/sndlib/lesson.php?id=6464>.

(٤١) المصدر نفسه.

توظيف آلياتها لتصبح جزءاً من أدوات ووسائل تحقيق مشروعهم السياسي «الدولة الإسلامية» وليس العكس، بأن يندمجوا في اللعبة الديمقراطية ويصبحوا جزءاً منها بما يقتضيه ذلك من تطوير أفكارهم وتصوراتهم الدينية أو على الأقل لدور الدين في الحياة السياسية.

معضلة التصور السلفي أنّه يناقض في جوهره التزام السلفيين باللعبة الديمقراطية نفسها! إذ إنّهم يتذرعون بأنّ هذا ما تمنحهم إياه الديمقراطية في حال أصبحوا «أغلبية»، مما يعني أنّ الأغلبية تملك الحق في تغيير التعليم وأسس الاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية، فمثلاً تقر عدم الاختلاط في الجامعات، أو تغيّر المناهج التعليمية أو حتى تحظر ما تراه مخالفاً للشريعة من فنون وآداب وغيرها.

لو قبلنا بهذه الفرضية وجاءت الانتخابات القادمة بحزب علماني متطرف يمتلك الأغلبية، فهل يحق له تغيير المادة الثانية من الدستور، وفرض التعليم المختلط في المدارس، وإجبار الناس على قوانين تخالف الشريعة وتقاليدهم وعاداتهم؟!

الجواب: عند السلفيين سيكون بالتأكيد: لا. ماذا سيكون رهانهم؟ النزول إلى الشارع، وتكفير هذا الحزب، وربما ننتهي إلى صراع دام بين الإسلاميين والعلمانيين، وفي نهاية اليوم تكون الديمقراطية قد فقدت مغزاها ومعناها، في تأمين التداول السلمي للسلطة ومنع الاستبداد والصراعات الداخلية والتغول، وسينتقل الصراع إلى الشارع، بدلاً من الحوار بين ممثلي القوى السياسية تحت قبة البرلمان[٤٢].

النتيجة التي أسعى إلى استخلاصها هنا تتمثّل بصعوبة الفصل بين الفلسفة والآليات في الديمقراطية، فهنالك أسس وقواعد ومنظومة متكاملة تحكم نجاح عمل الآليات، هذا لا يعني بالضرورة أنّ هذه الأسس جامدة أو ثابتة أو مستقرة تماماً عالمياً، فهنالك اختلافات وتباينات بين الديمقراطيات نفسها، وحتى في توصيف طبيعة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، إلّا

---

(٤٢) قارن ذلك بـ: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (London: Harvard University Press, 2008), p. 5-9.

أنّه لا يمكن انتزاع الآليات وحدها بالقول: هذا فقط ما أقبله من الديمقراطية، فهذا يعيدنا إلى المربع الأول، ويؤجج الصراع بين القوى السياسية والحزبية المتنافسة على «كعكعة السلطة» في العالم العربي، وتتقوّض مهمة اللعبة الديمقراطية وجدواها العملية.

لا بد أن تكون هنالك قواعد ثابتة يحترمها الجميع، الإسلاميون والعلمانيون، وتمثّل إطاراً لا يجوز الخروج عليه، لضمان «العيش المشترك» واحترام التعددية، فالديمقراطية لم تعد تعني اليوم وفقاً لمارسيل غوشيه حكم الأكثرية، مع الاعتراف بأهمية ذلك الجانب التمثيلي من المعادلة السياسية، بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسة بـ«ضمان حقوق الأفراد»، إذ يوضّح ذلك قائلاً: «بدأ الاهتمام يزداد شيئاً فشيئاً بوسائل حماية الأقليات أكثر من الاهتمام بوسائل حكم الأكثرية، وأبعد من التفكير بالطرق الأكثر مباشرة والأكثر ثقة بتحقيق الأهداف التي تضعها الإرادة العامة، ظهر التفكير في الطرق التي تمارس فيها الرقابة على الشرعية، بل حتى على الشرعية الدستورية لقرارات المشرّع»[٤٣].

ثم يصل غوشيه إلى النتيجة المهمة التالية في رصد تطور مفهوم الديمقراطية: «انتقلت الأولوية إلى صون الحريات الشخصية الخارجية إزاء السلطة. ما العمل كي يبقى الصوت الفريد للمواطن مسموعاً خارج المعزوفة السياسية بعيداً عن الخيارات الجماعية؟ كيف بالإمكان المحافظة على تمايز الفرد في ظل عدم قابليته للاختزال؟ لقد تقدم الجانب الليبرالي في الديمقراطية الليبرالية على الجانب الديمقراطي ـ التمثيلي فيها (وهذا لا يقلل أبداً من وجود هذا الأخير في التطبيق). هذا صحيح لدرجة أن معنى الكلمة قد تغيّر. بالنسبة إلينا يعدّ تحقيقاً «للديمقراطية» كل ما يمكن أن يساعد في التحذير من هذا الدمج للفردانية في أحادية أو وحدانية الإرادة العامة المشتركة..»[٤٤].

في النتيجة: حماية الحقوق الفردية والحريات الخاصة واستقلالية

---

(٤٣) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

الأفراد توازي في مفهوم الديمقراطية أهمية حكم الأكثرية ودور صناديق الاقتراع في تداول السلطة، ولا يمكن الانفكاك عن ذلك، فهي جزء لا يتجزأ من القبول بالديمقراطية والموافقة على مخرجاتها.

ذلك يقودنا إلى السؤال الأكثر إشكالية: ما هو الخيط الفاصل بين قدرة حزب أو حركة سياسية التأثير على المجتمع وبين الحقوق والحريات الفردية؟

الجواب ليس محسوماً ولا مطلقاً بل هو نسبي، يختلف من مجتمع إلى آخر، ففي الولايات المتحدة مثلاً تأخذ مسألة الدين مدى أوسع وأكثر تأثيراً من النموذج الفرنسي الذي يصل إلى حظر الرموز الدينية مثل الحجاب، بينما في أمريكا يستخدم حزب مثل حزب الشاي الخطاب الديني بكثافة، ويقف المحافظون الجدد ضد أي تشريع يسمح بزواج المثليين أو بانتهاك قيم الأسرة الأميركية، ويدفعون نحو المحافظة بصورة أكبر[٤٥].

تحديد هذه المساحات سيمر في عملية متراكمة ومتطورة ويأخذ وقته، وينتقل عبر مخاضات وتوافقات داخلية عربية، لن تخضع فيها الدول العربية بالضرورة لمسطرة واحدة من القياس، لكن عملية التوافق أو التفاهم الداخلي مطلوبة، ومعيار النجاح يتمثّل مبدئياً بـ«عدم محاولة أي حزب سياسي القيام بمحاولة إحداث تغييرات جذرية أو كبيرة في الواقع الاجتماعي والثقافي، من خلال استثمار أغلبيته وقدرته على تشريع القوانين»، والاعتراف بطرفي المعادلة على السواء «حكم الأغلبية واحترام حقوق الأقلية».

ثمة عاملان أساسيان في رأيي لنجاح هذه الوصفة الكفيلة بتكريس مبدأ «العيش المشترك»:

الأول: ما يسميه غوشيه بـ«الحياد الديمقراطي»[٤٦]، وأن يتم القبول بأن تكون العملية السياسية خارج إطار التجاذبات الطائفية والدينية، أو مكرّسة لصالح اتجاه ديني أو ضده، وتستند بالأساس لمبدأ احترام الحريات الدينية

---

(٤٥) انظر حول علاقة الدين في الحياة السياسية الأمريكية وصعود حزب الشاي والتحولات لدى الأحزاب الأمريكية تجاه الشأن الديني في السنوات الأخيرة، دراسة: David E. Campbell and Robert D. Putnam, «God and Caesar in America: Why Mixing Religion and Politics Is Bad for Both,» *Foreign Affairs*, vol. 91, no. (2 March-April 2012), pp. 34-43.

(٤٦) غوشيه، المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٩٧.

والقبول بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية. .إلخ، ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي.

الثاني: فصل المجال العام ما بين السياسي والمدني، وعدم احتكار السلطة للمجال العام وفقاً لغوشيه أيضاً[٤٧]، هذا يتيح للسلفيين وغيرهم الانفتاح على الجمعيات والعمل الطوعي والأهلي ويمنح التعددية فضاءً رحباً واسعاً، تستطيع من خلاله القوى والجماعات والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية، ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع ولتعددية كبيرة.

الفصل بين السياسي والمدني ينسجم أيضاً مع منطق «الاختيار» وعدم الإكراه، فهو يقوم على احترام الأفراد واختياراتهم ما بين الذهاب بأي اتجاه آخر، وينسجم مع مبدأ «لا إكراه في الدين»، ويطلق العنان للتنافس والتعايش والتنوع داخل المجتمع.

الفرضية التي نستند إليها في الدفع باتجاه إتاحة الفرصة السياسية للسلفيين للانخراط في اللعبة الديمقراطية والاندماج في المشهد السياسي تتمثل في أنّه كلما اتسعت مساحة المشاركة السياسية للحركات الإسلامية ودخلت في حوارات ومناقشات وسجالات مع اللاعبين الآخرين، كلما عزز ذلك من قوة التيار الأكثر اعتدالاً وانفتاحاً وضيّق الخناق على التيار المتشدد، والعكس صحيح.

خلاصات ونتائج

أولاً: شكّلت الثورات الديمقراطية العربية والأجواء السياسية الجديدة في العالم العربي صدمة عنيفة للتيارات السلفية عموماً، التي لم يكن أغلبها يشارك في اللعبة السياسية، بل كان هنالك موقف سلبي تجاه العمل السياسي والحزبي عموماً، مرتبط بتحفظات نظرية وفكرية تجاه الديمقراطية ومخرجاتها، وقد تباينت طبيعة هذه التحفظات بين التيارات السلفية المختلفة.

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٢٩.

ثانياً: دخول السلفيين على المرحلة الانتقالية الحالية يمثّل إشكالية حقيقية، فهم يعلنون منذ البداية أنهم يقبلون الديمقراطية بوصفها مرحلة انتقالية نحو الدولة الإسلامية، أو أنّهم سيعملون على أسلمة الدولة والمجتمع، ويميزون بين الفلسفة والقيم الديمقراطية من جهة والآليات من جهة أخرى، مما يثير المخاوف أنّنا نواجه لاعباً غير ديمقراطي إلى الآن داخل اللعبة الديمقراطية، يمكن أن يتسبب بإعاقة أو فرملة المرحلة الانتقالية الحساسة.

ثالثاً: بالرغم من ذلك، فإنّ التزام السلفيين بقواعد تداول السلطة والقبول بالتعددية، وعدم حصولهم على الأغلبية النيابية، كل ذلك يعزز من سيناريو احتواء السلفيين واستدراجهم إلى خطاب أكثر واقعية وبراغماتية.

وفقاً لهذه الخلاصات، فإنّ السيناريوهات المتوقعة لمشاركة السلفيين السياسية أو حدود دورهم السياسي وأبعاده المختلفة تتباين ما بين الأكثر إيجابية والأكثر سوءاً، تبدأ من تكريس نظام ديمقراطي، تكون القوى والأحزاب السلفية لاعباً فيه، تطور خطابها السياسي والأيديولوجي للقبول بقيم اللعبة الديمقراطية ومخرجاتها، مروراً بسناريو تعجز فيه الأحزاب السلفية من إحداث تطوير حقيقي جوهري على خطابها السياسي، لكنها تبقى جزءاً من اللعبة الديمقراطية والسياسية وتمثّل جناح يمين اليمين.

الدور السياسي للحركة الوهابية
في ظل بيئة متغيرة

تامر هاشم(*)

يشهد النظام الدولي تحولات استراتيجية تعصف بما اعتدنا عليه؛ فالولايات المتحدة لم تعد راغبة في الاستمرار في تحمل عبء قيادة وصياغة قواعد الحركة وضبطها داخل هيكل النظام الدولي، في نفس الوقت الذي تتقدم فيه دول أخرى في سلم القوى الدولية، وهي راغبة في تحدي سياسات الاحتواء الأمريكية لها مثل الصين وروسيا. في نفس الوقت الذي ينتقل مركز الصراع الدولي من الشرق الأوسط إلى منطقة الباسفيك. من جانب آخر؛ تسعى قوى أخرى إقليمية إلى تسويق نفسها دولياً كوكيل عن الشرق الأوسط مثل تركيا وإيران وإسرائيل. محصلة تلك التغيرات تنعكس سلباً على العالم العربي، وتجعله يعاني من حالة انكشاف استراتيجي. في تلك الأجواء جاءت ثورات الربيع العربي وما صاحبها من زخم إعلامي وفكري يمجد الحل الإسلامي، ثم بعد قليل انقلب عليه مبشراً بفشل هذا الحل. في نفس الوقت الذي فشلت فيه التنظيمات الليبرالية أو الديمقراطية في إثبات تمسكها بما تعتنقه من أفكار ومبادئ هي بالأساس أفكار غربية منقولة، الأمر الذي يضيف إلى الانكشاف الاستراتيجي انكشافاً آخر فكرياً.

بناء على ما سبق؛ يمكن القول: إن التغيرات ـ خارجية وداخلية ـ تزيد من حالة الغموض وعدم التأكد أمام صانع القرار العربي خاصة، وإن التكنولوجيا الحديثة زادت من فاعلية تأثير تلك التغيرات؛ ليس على

(*) باحث في العلاقات الدولية من مصر.

مؤسسات الدولة فقط ولكنها تخطتها إلى مجمل أطراف الحياة السياسية داخل كل دولة عربية. وقد كان من أوائل من تنبه إلى هذا من صناع القرار الأمير تركي الفيصل بن عبد العزيز آل سعود رئيس مجلس إدارة مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، والرئيس السابق للاستخبارات السعودية في مؤتمر مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في أبوظبي آذار/مارس ٢٠١١ حين قال: «إن لحظة القطبية الأحادية التي أعقبت سقوط الاتحاد السوفياتي لن تدوم، فهناك صعود لقوى أخرى كالصين والهند والبرازيل وجنوب إفريقيا والاتحاد الأوروبي وروسيا»[١].

كما عبر الشيخ عبد الله بن زايد آل نهيان وزير الخارجية الإماراتي عن الحالة العربية حين قال: «إننا نمر في العالم العربي بظروف استثنائية ستكون لها انعكاسات كبيرة وطويلة على المنطقة ككل»[٢].

أما أمير قطر الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني فقد قدم رؤيته للخروج من المحنة الراهنة حين قال: «إن الأمة الإسلامية باتت اليوم بحاجة للتجديد واستلهام عزم وتجربة الدعوة الوهابية بما يواكب العصر وتطوراته»[٣].

لم تأت رؤية الأمير القطري من فراغ، فالإسلام كمشروع سياسي لم ينظر إلى نظرية الحلقة الأضعف التي اعتمدت عليها كل المشاريع السياسية الكبرى في العالم، بل على العكس حاز الإسلامُ مكة مركز النظام العربي الذي كان قائماً في الجزيرة العربية، وأعاد بناء النظام العربي بشكل مكن الجزيرة العربية كلها من أن تكون مركزاً للعالم، وأن يكون محاربة الطغيان مفتاحاً للتمدد الإسلامي العالمي حتى الآن.

بشكل خاص كانت التجربة الوهابية تجربة فريدة في ذاتها، فقد ظهرت في بيئة سياسية خارجية أو محلية لا تسمح بولادة مشروع وحدوي على الإطلاق. فقد أدى تقدم الثورة الصناعية إلى تطور النزعة الاستعمارية لدى

---

(١) الأمير تركي الفيصل يطالب بتحويل مجلس التعاون الى اتحاد أشبه بـ «الأوروبي» وإنشاء جيش خليجي موحد، جريدة الرياض، العدد ١٥٦١١ (١٧ ربيع الآخر ١٤٣٢هـ ـ ٢٢ آذار/مارس ٢٠١١م).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) من خطاب أمير قطر في افتتاحه مسجد محمد بن عبد الوهاب في الدوحة.

القوى الأوربية تطوراً حاداً؛ جعل من تصريف البضائع والحصول على المواد الأولية وتوظيف رؤوس الأموال قضية من القضايا الأوروبية الملحة التي لم يجد رجال السياسة حلاً لها إلا عن طريق امتلاك المستعمرات؛ فكان لابد من التصادم والنزاع بين القوى المستعمرة ذاتها. أما روسية القيصرية فهي تعمل على إزاحة الإمبراطورية العثمانية التي تعتبرها حجر عثرة أمام وصولها للمياه الدافئة. الإمبراطورية العثمانية كانت في تراجع مستمر منذ عزل السلطان محمد الرابع في تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٨٧، وولاياتها مخترقة من قبل كل القوى الأوروبية. بريطانيا العظمى كانت من خلال انتهاج سياسة حامل الميزان تعمل على تعزيز أركان إمبراطوريتها على حساب الجميع[٤].

الأوضاع داخل الجزيرة العربية كانت أكثر تعقيداً، حيث تؤكد المصادر المحلية أن القبيلة كانت في أواخر عهد الاحتلال العثماني تعاني من تصدع واضح تمثل في أن العائلة حلت محل القبيلة في مجتمع نجد آنذاك، وأصبحت الأساس الذي يتمحور حوله البناء الاجتماعي وليس القبيلة كما كان عليه الحال من قبل، كذلك برزت ظاهرة المدن المستقلة سياسياً عن بعضها، بما يشبه ظاهرة «دول المدن» المستقلة في العصر الحديث. كانت هذه البلدات أو المدن تحكم من قبل أسر. وكان حكم كل أسرة في الغالب غير مستقر بسبب الصراع المستمر داخل الأسرة على حكم البلدة. من ناحية أخرى؛ كانت هذه المدن في حالة صراع مرير فيما بينها على المصادر وتوسيع النفوذ. إذا أضفنا إلى ذلك ما كانت المنطقة تتعرض له من دورات جفاف متعاقبة، وكوارث طبيعية، وحروب، يتضح لنا أن مجتمعاً في شبه الجزيرة كان على حافة الانهيار[٥].

عملياً انقسمت شبه الجزيرة العربية في تلك الأوقات إلى عدة أجزاء هي: الحجاز ـ ويشمل المناطق الجبلية الواقعة بين نجد وتهامة ـ، بينما كانت معظم أجزاء تهامة ـ وهي عبارة عن السهول المحاذية لشرق البحر

(٤) ينظر في ذلك: تامر هاشم، ظاهرة القوى العظمى في النظم الدولية المختلفة (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، ٢٠١٣).

(٥) خالد الدخيل، «تصدع القبيلة وليس الشرك وراء ظهور الوهابية،» جريدة الاتحاد الإماراتية، ج ٨، ص ١١/ ٢٠٠٦، <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=24036>.

الأحمر ـ ومعها الحجاز خاضعة لسلطة الدولة العثمانية. كانت نجد تخضع لنفوذ بعض الأسر مثل آل سعود بالدرعية، وآل خريّف في الحلوة، وآل ماضي في روضة سدير، والمزاريع في منفوحة، ودهام بن دواس في الرياض، وبني زيد في الوشم والعرض. أما منطقة شمال نجد وعاصمتها حائل فكانت خاضعة لحكم آل علي. وإقليم الأحساء في شرق الجزيرة العربية على الخليج العربي كان الحكم فيه لأسرة زامل الجبري، تلتها السلطة العثمانية وحكم بني خالد. أما منطقة عسير فكانت خاضعة لنفوذ آل عائض الأمويين(٦).

تلك الحالة جعلت عملية الانتقال من حالة القبيلة إلى مرحلة تأسيس الدولة عملية بالغة التعقيد، حيث كان لزاماً على الزعامات السياسية التي رغبت في تأسيس دول مستقلة هناك أن تجد صيغة لحل الخلافات القبلية فضلاً عن مواجهة القوى الكبرى التي أرادت إحكام سيطرتها على المنطقة، سواء بشكل مباشر أو من خلال استثمارها للخلافات القبلية الطبيعية وتحويلها لصراعات مسلحة تعزز من حالة الانقسام.

مرحلة صناعة الهوية

الهوية هي الذاتية والخصوصية، وهي القيم والمُثُل والمبادئ التي تشكل الأساس للشخصية الفردية أو المجتمع، وهوية الفرد هي عقيدته ولغته وثقافته وحضارته وتاريخه، وكذلك هوية المجتمع هي الروح المعنوية والجوهر الأصيل للكيان الأمة. الهوية أيضاً هي الوعي بالذات الاجتماعية والثقافية، وهي ليست ثابتة وإنما تتحول تبعاً لتحول الواقع، بل أكثر من ذلك هناك داخل كل هوية هويات متعددة ذوات مستويات مختلفة، فهي ليست معطى قبلياً بل إن الإنسان هو الذي يخلقها وفق صيرورة التحول. ويؤكد عالم الاجتماع الأميركي «جورج ميد» أن الوعي بالذات ليس إنتاجاً فردياً صرفاً، لكنه ينتج عن مجموع تفاعلات اجتماعية يكون الفرد منغمساً ومشبعاً فيها، أي: إن الشعور بالهوية ليس معطىً أوّلياً في الوعي الفردي، بل حصيلة آلية

(٦) عبد الكريم المنيف، بنو خالد وعلاقتهم بنجد، ١٠٨٠ ـ ١٢٠٨هـ (الرياض، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٦٣ ـ ١٧٦.

اجتماعية[٧]. ويرى د.برهان غليون أنه ليس للهوية قيمة في ذاتها أو فيما تخلقه من شعور بالخصوصية، وإنما تنبع قيمتها مما يقدمه الإطار الذي تخلقه من فرص حقيقية للتقدم وتوسيع هامش المبادرة التاريخية للشعوب والجماعات التي تنطوي تحت شعارها[٨].

على هذا الأساس تصبح عملية صناعة الهوية للدولة المراد إنشاؤها عملية بالغة الأهمية نظراً للارتباط الجوهري بين الهوية والمجتمع ومؤسسات الدولة التي ينبغي عليها أن تقوم بدورين رئيسين في نفس الوقت؛ **الأول**: أن تكون تعبيراً وانعكاساً عملياً عن تلك الهوية، **والثاني**: أن تكون حماية للهوية من محاولات الاختراق والتشويه والتدمير. ومن أجل فهم دور الحركة الوهابية في صناعة الدولة وهويتها يمكن الاستعانة بالنظرية البنيوية الوظيفية.

ترى النظرية البنيوية الوظيفية أن لكل مجتمع أو منظمة بناء، وأن هذا البناء يتحلل الى أجزاء وعناصر تكوينية، ولكل جزء أو عنصر وظيفة نابعة من طبيعة هذا الجزء أو العنصر؛ تساعد على ديمومة المجتمع أو المنظمة. وهذه الوظائف مختلفة نتيجة اختلاف الأجزاء أو الوحدات التركيبية، كما أن الأجزاء التي يتحلل إليها المجتمع إنما هي في الأساس أجزاء متكاملة، فكل جزء يكمل الجزء الآخر، وإن أي تغيير يطرأ على أحد الأجزاء لابد أن ينعكس على بقية الأجزاء، وبالتالي يحدث ما يسمى بعملية التغير الاجتماعي[٩].

بالنسبة للوظائف التي تؤديها الجماعة أو المؤسسة أو يؤديها المجتمع ـ التي قد تكون وظائف ظاهرة أو كامنة أو وظائف بناءة أو وظائف هدامة ـ إنما وجدت لكي تشبع حاجات الأفراد المنتمين أو حاجات المؤسسات

---

(٧) إدمون مارك ليبيانسكي، «كيف تتشكل هوية الجماعات؟،» جريدة الوسط، ٢٠/٥/ ٢٠١١.

(٨) برهان غليون، حوارات من عصر الحروب الأهلية (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٩) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية فى علم الاجتماع، عالم المعرفة؛ ٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، ص ١٠٣ ـ ١٠٧.

الأخرى، والحاجات التي تشبعها المؤسسات قد تكون حاجات أساسية أو حاجات اجتماعية أو حاجات روحية.

كل المؤسسات وما تؤديه من وظائف تنتظم في نظام قيمي يسير البنى الهيكلية للمجتمع. والنظام القيمي بدوره هو الذي يقسم العمل على الأفراد ويحدد واجبات كل فرد وحقوقه، كما يحدد أساليب اتصاله وتفاعله مع الآخرين، إضافة الى تحديده لماهية الأفعال التي يكافأ عليها الفرد أو يعاقَب. لذا تعتقد النظرية البنيوية الوظيفية بنظامَيْ سلطة ومنزلة؛ فنظام السلطة في المجتمع أو المؤسسة هو الذي يتخذ القرارات ويصدر الإيعازات والأوامر إلى الأدوار الوسطية أو القاعدية لكي توضع موضع التنفيذ، فهناك في النظام أدوار تصدر الأوامر وهناك أدوار تطيعها؛ أما نظام المنزلة فهو النظام الذي يقضي بمنح الامتيازات والمكافآت للمعلمين الجيدين لشدهم والآخرين من زملائهم إلى العمل الذي يمارسونه، علماً بأن الموازنة بين نظامي السلطة والمنزلة هو شيء ضروري لديمومة وفاعلية المؤسسة أو النظام أو النسق[١٠].

بدأت عملية صناعة الهوية السعودية بواقعة تاريخية بعد اتفاقية الدرعية، تلك الواقعة تتحدث عن طلب الإمام محمد بن عبد الوهاب من عبد العزيز بن محمد بن سعود أمير الدرعية بناء مسجد كبير يسع جميع رجال البلدة، كما طلب ألا يفرش هذا المسجد إلا بالحصى، لأن مسجد الرسول (ﷺ) كان كذلك. وأصبحت الصلاة في ذلك المسجد إلزامية للرجال وأعلن الإمام: «كل من لا يحضر الصلاة مع قدرته عليها عزرناه (عاقبناه)»[١١]. على هذا الأساس يصبح صحيح الدين الإسلامي هو الهوية الجامعة للأمة، وأن وظيفة الحركة الوهابية هي ضبط سلوك المواطن وفق أصول الإسلام، وهي وظيفة قبل بها النظام السياسي منذ بداية التحرك لبناء كيان سياسي جديد.

سياسياً؛ بدأت خطوات تأسيس المملكة بقيام الدولة السعودية الأولى

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١١٤.

(١١) مرحلة الدرعية، موسوعة مقاتل من الصحراء،
<http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Atrikia51/Daawa/sec05.doc_cvt.htm#_ftn1>.

من خلال تعاون أمير الدرعية محمد بن سعود بن مقرن بن مانع آل سعود ـ مؤسس الأسرة السعودية ـ في أوائل القرن الثاني عشر الهجري مع إخوانه على بسط نفوذهم في هذه المنطقة. في ذلك الوقت ظهرت دعوة سلفية جديدة آخذة في الانتشار داعية للتوحيد الخالص والتخلص مما يمكن أن يعتبر من قبيل الشرك والبدع. وقد وجد الأمير محمد بن سعود في دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب ضالته، فمن خلال تلك الدعوة يكتسب تمدد دولته بعداً جديداً، فلا يعتمد فقط على قوة وصلابة جنوده وإنما أيضاً على إطار فكري يستطيع أن يعبر الحدود إلى أماكن ومناطق لا تستطيع قوّاته العسكرية أن تصل إليها في الوقت الراهن، كما أن الدعوة الوهابية تقدم للدولة الجديدة الهوية التي تحتاجها. لذا؛ كان المناسب للأمير إبرام اتفاق الدرعية مع الإمام خلال لقائهما سنة ١١٥٧هـ، ليكون نتاجها أن دعا الإمام محمد بن عبد الوهاب القضاة والعلماء لمناصرة محمد بن سعود في معاركه في مقابل مساعدة الأخير له في نشر الدعوة الإصلاحية(١٢).

باتفاقية الدرعية وضعت أسس النظام القيمي للدولة الوليدة التي تقوم على قيم المجتمع الإسلامي في عهد الرسول والخلفاء الراشدين؛ لتجعل من تلك القيم التي تجسدها هذه الهوية قيماً أعلى من السلطات والأفراد، وهي المرجع عند حصول المنازعات الداخلية أو ذات الطابع الجذري التي تطال أسس تكوّن المجتمع. بمعنى آخر؛ تم الاتفاق على تشكيل هوية وطنية جديدة تتجاوز حدود معنى القبلية أو العصبية أو الإقليمية. فالرؤية الإسلامية لمفهوم الوطنية تسعى إلى تجنب خطأ المفكرين القوميين بتحويل هذا المفهوم والتعبير عنه بأنه عقيدة وغاية في حد ذاته، حيث تقدم معنى جديداً ينصهر فيه الولاء أو الانتماء من الجزء إلى الكل، بحيث لا يتوقف امتداد الولاء أو الانتماء عند حدود العائلة أو القبيلة أو البلدة، وإنما يتسع ليشمل كل شيء من مكان الوطن وزمانه، ودون حدود لمعنى السياسة والجغرافيا ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، بل وفي حال عدم الوفاق أياً كان ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا

(١٢) هاري سانت جون فيلبي، بعثة إلى نجد ١٣٣٦ ـ ١٣٣٧هـ (١٩١٧ ـ ١٩١٨م)، ترجمة عبد الله الصالح العثيمين، ط ٢ (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، ص ٢٣.

ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨][١٣].

على هذا الأساس تصبح رؤية الوهابية للنظرية السياسية الإسلامية مرتكزة على الأبعاد الأخلاقية للحكم وليس على المؤسسات والإجراءات التى هي من صميم النظرية الديمقراطية الحديثة، الأمر الذي شكل عنصر استقرار للدولة الوليدة، لأنه مكن كل مؤسسات الدولة بما فيها المؤسسة الدينية من ممارسة وظائفها دون الدخول في تعقيدات أيديولوجية تؤدي إلى التنازع بين المؤسسات، كما أنه في الوقت نفسه ـ مكن الدولة من الإصرار على إعادة بناء نفسها من جديد ثلاث مرات متتالية (الدولة السعودية الأولى والثانية والثالثة) ثم تعظيم وصيانة عناصر قوة الدولة حتى الآن.

القيمة الاستراتيجية للحركة الوهابية

يحرص الأمراء بمختلف أعمارهم ومسؤولياتهم السياسية منذ قيام الحكم الملكي على إظهار تمسكهم بالإسلام والمنهج السلفي الوهابي في كل مناسبة عامة أو خاصة، حتى المناسبات الرياضية لم تُستثن من هذه العادة المتوارثة. يقابل ذلك التزام مماثل من قبل الشيوخ بالتأييد الديني والتَكَيف المستمر مع مصالح الحكم وتكييف النصوص تبعاً لمقتضيات المصلحة العامة، ولقد أثبت الدين بتفسيراته السعودية أنه سلاح فعّال يمكن للحكم الملكي الاعتماد عليه في مواجهة الأزمات السياسية والأمنية، كما اكتسب الحكام السعوديون خلال العقود الماضية مهارات عالية في استخدام الدين ورجاله لصيانة الاستقرار السياسي للدولة اللازم لإحراز تقدم في الملف الاقتصادي للدولة.

تلعب المؤسسة الدينية دوراً مهماً كوسيط بين الشعب والنظام السعوديّين، وملجأ المواطن الملتزم دينياً لأنها تمثل الشرعية الروحية. إلا أن هناك من يرى أن اقتراب المؤسسة من نار النظام أحرق حياديتها ومصداقيتها

---

(١٣) خالد بن عبد العزيز الشريدة، «صناعة المواطنة في عالم متغير: رؤية في السياسة الاجتماعية،» ورقة قدمت إلى: لقاء قادة العمل التربوي في وزارة التربية والتعليم السعودية، الباحة، محرم ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٦ ـ ٧.

لدى عدد كبير من المواطنين، ولم تساعد الحكومة المؤسسة بل اجتذبتها أكثر لنارها السياسية[١٤]. في المقابل هناك من يشير إلى قدرة قوى المحافظة المعادية للتغيير في السعودية ـ ومنها المؤسسة الدينية ـ على فرض أجندتها على السلطة السياسية في بلادها، في ظل تآكل وضعف قواعد التحالف القائم بين سلطة آل سعود السياسية والسلطة الدينية الوهابية خلال السنوات الأخيرة[١٥]. إلا أن الرؤية الاستراتيجية لطبيعة العلاقة بين المؤسستين ترى خلاف ما سبق، حيث تنطلق من تصور يربط بين تأثير الجغرافيا على سلوك كل من المؤسستين، حيث يحتدم الصراع بين إيران والمملكة العربية السعودية على النفوذ في الخليج العربي. ولا تخشى المؤسسة السياسية السعودية شيئاً أكثر من التمدد الإيراني في منطقة الخليج مدعومة في أسوأ الاحتمالات بالأسلحة النووية[١٦] (١). هذا التخوف يمس أيضاً المؤسسة الدينية نتيجة البعد المذهبي في الصراع ما بين إيران والسعودية، مما يفرض التعاون كخيار وحيد للتعامل بين بعضهم وبعض.

من جانب آخر؛ فإن المؤسسة السياسية السعودية تدرك أهمية الحفاظ على وجود الوهابية على أراضيها؛ فخلافاً للدور الحيوي الذى لعبته الحركة الوهابية في إنشاء وصيانة الدولة، فإن لها دوراً استراتيجياً عالمياً عظيماً، فالوهابية ظهرت في وقت كانت الأمة الإسلامية قد سلمت بالهزيمة المادية، حيث كان الضعف والتخلف يضرب أركان الإمبراطورية العثمانية وباقي العالم الإسلامي، وحتى عمليات الإصلاح فى الإمبراطورية العثمانية، وكذلك التي باشرها ميرزا تقي الدين خان (أمير)، وميرزا حسين مشير الدولة

---

(١٤) عبد العزيز الخميس، «السلوانيون قادمون: المؤسسة الدينية في السعودية وصراع القوى،» ٢٠/٢/٢٠١٢،

<http://middle-east-online.com/?id=126164>.

(١٥) فخري صالح، «تركي الحمد... ضحية رضوخ السلطة السعودية لأجندة دينية متعصبة،» نويه تسوريشه تسايتونغ/ قنطرة ٢٠١٣،

<http://ar.qantara.de/content/tql-lrwyy-wlmfkr-lswdy-trky-lhmd-trky-lhmddhy-rdwkh-lslt-lswdy-ljnd-dyny-mtsb>.

(١٦) سيمون مابون، الصراع من أجل البحرين: التنافس السعودي الإيراني، ترجمة شادي عبد الوهاب (بغداد: مركز بغداد للاستشارات والدراسات والإعلام، [د. ت.])،

<http://www.baghdadcenter.net/details-69.html>.

رئيس وزراء الملوك القاجاريين في إيران، والإصلاح الذى تولاه محمد علي في مصر، والجهود المبذولة من قبل السير سيد أحمد خان وغيره في الإصلاحات التعليمية والاجتماعية لمسلمي الهند البريطانية. كل تلك الجهود الإصلاحية كانت تهدف إلى إيقاف عملية الانحطاط الإسلامي، ولكن من خلال الاقتراب من الثقافة الغربية بإرسال الطلاب إلى البلدان الأوروبية، والإفادة من خدمات الخبراء الأوروبيين. لذا كانت النتيجة ظهور نخبة جديدة متصفة بألفتها وتقديرها لثقافة الغرب ومؤسساته الاجتماعية السياسية، ومتشككة في صوابية الحل الإسلامي. فقد ارتكزت أيديولوجية هذه النخبة على الفلسفة العقلانية والوضعية لأوروبا القرن التاسع عشر، رافضة رجال الدين ودورهم. وبلغ تأثير تلك النخبة الجديدة فى أن عنصر تميزها عن الجماعات الأخرى داخل المجتمع بأيديولوجيتها بدلاً من مكانتها داخل البنية الاجتماعية والاقتصادية للبلد على الرغم من انتماء غالبيتها - في البداية على الأقل - إلى الفئات العليا للمجتمع(١٧).

ومع ظهور وتبلور الفكر القومي العربي في أوائل القرن التاسع عشر، وتبنّي الأتاتوركية خيار التضحية بالحل الإسلامي مقابل صيانة الأراضي والأرواح، لم يتبق على الساحة السياسية سوى الحركة الوهابية تحمل عبء الدفاع عن الحل الإسلامي من خلال تقديمها لتجربة واقعية للدولة الإسلامية. فمن خلال التعاون مع آل سعود استطاع رجال لا ينتمون إلى عزوة قبلية أو دولة غنية أو خلفية حضارية أن ينفضوا غبار التاريخ عن بيئتهم ومجتمعهم، وأن يشغلوا العالم بالمسألة السعودية والحل الإسلامي(١٨).

لقد استطاع السعوديون بدعوة محمد بن عبد الوهاب تأخير التغريب مائة عام رغم هزيمتهم مرتين، كما استطاعوا أن يقدموا أول وأكمل ثورة عربية، وذلك بطرحها بصيغتها الشرعية، أي العروبة الملتحمة بالإسلام، لا المتمردة

(١٧) شيرين هنتر، **الغرب والإسلام: صدام أم تعايش سلمي**، ترجمة زينب إبراهيم (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢)، ص ٢٣ - ٣٢.

(١٨) محمد جلال كشك، **السعوديون والحل الإسلامي مصدر الشرعية للنظام الإسلامي**، ط ٤ (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٤)، ص ٥ - ٦.

أو المتآمرة على الإسلام[١٩].

واستمرت الوهابية حتى الآن في لعب دور حائط الصد أمام موجات التغريب، الأمر الذي جعلها هي بالأخص والتيار السلفي بشكل عام محط هجوم الغربيين، فالجهل المصطبغ بالعدائية ضد الإسلام وحضارته في كثير من المجتمعات الغربية أفصح عنه عدد من الكتاب والمؤلفين الغربيين، من ذلك ما قاله أرنست رينان مؤلف كتاب «حياة يسوع» من أن الشعوب الخاضعة لحكم الإسلام محكوم عليها بأن تقبع في دائرة التخلف، وأنه لم يوجد مفكرون قط في الإسلام، وكذلك اللاهوتي البروتستانتي جاك ايللول الذي ينكر أن يكون الإسلام ديناً منزلاً[٢٠].

إلا أن المفكر الفرنسي الدكتور شارل سان برو أستاذ العلوم السياسية يرد للوهابية اعتبارها حين يرى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية تعرضت لكثير من الأكاذيب التي حاولت تصويره «كزعيم مذهبي» وليس مفكراً سلفياً مصلحاً ومجدداً، قاد صحوة لتجاوز حالة الجمود الفكري في فهم الإسلام الصحيح بوسطيته السمحة ومبادئه السامية؛ من أجل بناء دولة إسلامية حقيقية ترفض البدع والخرافات والمعتقدات التي تناقض الدين والعقل معاً، في حقبة كانت قد تراجعت فيها جذور الإسلام والفهم الصحيح لتعاليم الدين، كما أن الوهابية فى حد ذاتها حملت في طياتها الدعوة إلى الاجتهاد لمواجهة تحديات العصر وليس بالإرهاب الذي يرتبط بفكر الخوارج، ولا بالتغريب الذي يعني فقدان الهوية الإسلامية والتخلي عن القيم الخاصة بالإسلام، بل بإيجاد حلول للتعامل مع المشكلات والمستجدات دون انفصال عن ثوابت العقيدة ومنهج السلف الصالح[٢١]. وقد استلزم الاضطلاع بتلك المهام بناء هيكل مؤسساتي قوي يتميز بقدر مناسب من الاستقلالية، كما يمتد تأثيره في مجمل أركان الدولة.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٠) عبد الله الحسني، «الإسلام . . مستقبل السلفية بين الثورة والتغريب،» رؤية علمية تحليلية تدحض الخلط الجائر بين السلفية والإرهاب، جريدة الرياض، ٢٩/ ١٢/ ٢٠٠٩.

(٢١) المصدر نفسه.

الهيكل المؤسساتي للوهابية بالسعودية

فى الوقت الذى استطاع آل سعود بناء دولة تستحوذ على أربعة أخماس شبه الجزيرة العربية؛ كانت الحركة الوهابية قد استطاعت أيضاً أن تبني هيكلاً مؤسساتياً هيراركياً متكاملاً يضمن لها التحكم فى أهم الأنشطة الإنسانية بالدولة، وهي وفق ترتيب أهميتها على النحو الآتي:

أولاً: هيئة كبار العلماء وهى رأس المؤسسة الدينية الرسمية، أنشئت بأمر ملكي في العام ١٩٧١، وتضم من يفترض أنهم أعلم الناس بالشريعة.

ثانياً: مجلس القضاء الأعلى ويرأسها من يُعدّ أرفع القضاة منزلة، وهو مرجع قضاة المملكة، وإليه ترفع القضايا الكبرى التى يتعذر الفصل فيها في المحاكم، أو التي يجب إرجاعها إليه بحكم القانون كجرائم القتل.

ثالثاً: الوزارات الدينية المتخصصة وأهمها وزارتا العدل والأوقاف.

رابعاً: الهيئات الدينية المستقلة مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورابطة العالم الإسلامي، والمجمع العالمي للفقه، والندوة العالمية لشباب العالم الإسلامي.

خامساً: الجامعات الإسلامية وأبرزها الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وكلاهما تابعتان لوزارة التعليم العالي مالياً وإدارياً[٢٢].

يتحكم هذا الهيكل في نسبة تقترب من ربع القوى العاملة فى الجهاز الحكومي السعودي ويمارس رجال الدين دوراً اجتماعياً وثقافياً في الدولة من خلال الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن التي يبلغ عددها ٢٥ ألف حلقة، يعمل فيها ٢٦٥٠٠ مدرس وموظف، وينتظم فيها ما يزيد عن نصف مليون دارس. وإلى جانب أنشطة تحفيظ القرآن يظهر دور آخر للمؤسسة الدينية في جمعيات البر، والمساعدات الاجتماعية التي يتولاها أمراء المناطق لكن يديرها رجال الدين.

---

(٢٢) توفيق السيف، «علاقة الدين بالدولة فى السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم،» المستقبل العربي، السنة ٣٥، العدد ٤٠٧ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٣)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

أخيراً؛ يظهر دور المؤسسة الدينية فى جميع وزارات الدولة؛ ففي وزارة الدفاع أنشئت إدارة التوجيه المعنوي في القوات المسلحة، أسسها أحد رجال الدين، ومعظم موظفيها من خريجي الكليات الدينية، كما تعين وزارة الخارجية ملحقاً دينياً في عدد كبير من سفارات المملكة بالخارج. وتعدّ وزارة التربية أهم قنوات التوظيف لخريجي الجامعات الدينية والذين يشكلون ٣١٪ من الجهد التعليمي فى العام ٢٠١٠. ويتبع الوزارة أيضا ٢٠٧٧ مدرسة متخصصة لتحفيظ القرآن.

هيكل بهذا الحجم وبأدواره وأنشطته المتنوعة داخل المملكة لا بد وأنه يمتلك تأثيراً فى صنع القرار داخل المملكة، وفي نفس الوقت إن هذا التأثير جعل المؤسسة الدينية تشعر برضا عن هذا الأمر الذي كون لدى رجالها قناعة بشرعية حكم الأسرة المالكة، ووجوب طاعتها حتى ولو ارتكبت منكرات؛ ما لم تصل إلى مستوى الكفر الصريح. وهم ينصحون لكبار رجال الدولة لا سيما في القضايا المثيرة للجدل، إلا أنهم يتفهمون حقيقة أن جهاز الدولة يعمل بطريقة قد لا تتوافق دائماً مع تلك النصائح[٢٣].

مرونة وحيوية الحركة الوهابية

كانت حرب الخليج اختباراً للعلاقة ما بين الحركة الوهابية بعد أن تحولت إلى مؤسسات رسمية داخل الهيكل المؤسسي للدولة وبين المؤسسة السياسية التي استطاعت أن تبني دولة ذات ثقل دولي لا يستهان به.

في هذا المحور؛ ذكر صدام حسين في مذكراته أن المملكة العربية السعودية بذلت جهوداً مضنية لتجنب الحرب، وكان موقف الملك فهد (رَحِمَهُ اللهُ) واضحاً في هذه القضية، وكذلك موقف الملك عبد الله الذي كان وقتها وليا للعهد[٢٤].

فى هذه الأزمة كانت البلاد أمام موقفين متعارضين، لكل منهما أسانيده وحججه المقنعة؛ فباحتلال العراق للكويت وإمكانية أن تتجه للتوغل في

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٤) خالد الدليمي، صدام حسين من الزنزانة الأمريكية .. هذا ما حدث (الخرطوم: دار المنبر للطباعة المحدودة، ٢٠٠٩).

الأراضي السعودية؛ كان على السعودية ـ وفق اعتبارات الأمن القومي وتهديد بقاء الدولة ـ أن تدعو القوى الغربية للقدوم، وتوكل إليها الدفاع عن أراضيها من جيش كبير يمتلك خبرة قتالية لا بأس بها في إلحاق الأذى بمقدرات الدولة، مما يشكل خسارة فادحة قد تعجز السعودية عن تحملها. أما الموقف الثاني فكان رافضاً ومعارضاً تماماً للرأي الأول انطلاقاً من الخطاب الديني الذي أكد مبدأ الولاء والبراء كعنصر رئيس في الإيمان، وأبرز تجلياته في حرمة الركون إلى الكفار، ووجوب إخراجهم من جزيرة العرب، فإذا بعسكر الكفار يُدعَوْن إليها. إلا أن أتباع هذا الموقف لم يقدموا حلاً مقنعاً أو مناسباً للتهديد الذي تعرض له الأمن القومي السعودي.

ضغوط الأزمة قادت إلى خلل وظيفي أصاب مؤسسات الدولة جميعها. فقد ضغطت الدولة على المؤسسة الدينية للحصول على تأييدها لاستقدام قوات أجنبية إلى أراضيها، في المقابل ضغط بعض أطراف المؤسسة الدينية بدورها على النظام السعودي من أجل القيام بإصلاحات سياسية تستطيع من خلالها الحفاظ على مركزها في المجتمع. نتج عن هذا الخلل عجز المؤسسة الدينية عن المحافظة على تماسكها، حيث انقسمت إلى اتجاهين متصارعين: **الأول**: هيئة كبار العلماء وما تمثله من السلفية التقليدية تبنت خط دعم المواقف الحكومية. **أما الثاني**: تيار الصحوة والذى تتمحور نشاطاته حول محاربة التغريب وقضايا الاختلاط وعمل المرأة، ويتسم الموقف السياسي له بالتردد بين رفض لما يصفه بسياسات التغريب التي تنتهجها الحكومة وبين داعم ومساند للسياسات الحكومية الداعمة للعمل الديني ومؤسساته[٢٥].

هذا الانقسام وإن كان يبدو أنه قد أضعف من قوة المؤسسة الدينية السعودية إلا أنه في الواقع وعلى المدى القصير قد حفظ خصوصية العلاقة بين الحركة الوهابية والدولة السعودية، وحقق الاستقرار للدولة في تلك الأزمة، فحينما دخلت الدولة في مواجهة مع تيار الصحوة واعتقال معظم عناصره، كانت السلفية التقليدية قد نجحت في إقناع النظام الملكي بتقديم شيء يثبت من خلاله مرونته واستجابته لرغبات الإصلاح الشعبية، فكان

(٢٥) السيف، المصدر نفسه، ص ٣٧.

إصدار الملك فهد فى آذار/مارس ١٩٩٢ لثلاثة أنظمة هي: النظام الأساسي للحكم، ونظام الشورى، ونظام المناطق.

على المدى الطويل؛ يظهر التأثير السلبي للاختلال الوظيفي في العلاقة بين المؤسستين، حيث كان الرد الحكومي على تدخل المؤسسة الدينية فى الحياة السياسية السعودية قوياً ومؤثراً، فبعد سنوات من «المجاملة» وسياسة «تطييب الخواطر»؛ حسمت الحكومة أمرها باتجاه تقليص دوائر النفوذ الخاصة بالسلفية التقليدية بعدما نجحت فعلياً في تحجيم الطيف الصحوي.

ففي آذار/مارس ٢٠٠٢ قررت الحكومة فصل تعليم البنات عن المؤسسة الدينية ـ والذي كان يمثّل على الدوام قلعة حصينة للتيار الديني التقليدي ورمزا لنفوذه منذ العام ١٩٦٣ ـ وإلحاقه بوزارة التربية. في نفس الوقت الذى رفعت فيه الحكومة يدها الداعمة والحامية لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ القلعة الثانية من قلاع التيار الديني ـ من النقد العلني والدعاوى القضائية. كما عملت الحكومة تصفيات سنوية لآلاف من المعلمين وأئمة المساجد والموظفين الذين يحملون ميولاً غير تقليدية. وفوض مجلس الخدمة المدنية لوزير التربية صلاحية نقل المعلمين إلى وظائف خارج سلك التعليم إذا ورد توجيه بشأنهم من وزارة الداخلية[٢٦].

لا يمكن اعتبار السلوك الحكومي بمثابة قطيعة مع المؤسسة الدينية إنما هو يمثل محاولة لاستعادة التوازن في العلاقة بين المؤسستين الذي أوجده اتفاق الدرعية التاريخي.

مرحلة الصراع المفتوح

يعد مصدر قوة وحيوية السلفية التي تبناها محمد بن عبد الوهاب في أنها ليست مذهباً معروفاً كأحد المذاهب الأربعة الشهيرة؛ بل هي لا تعدو أن تكون مجموعة من الأفكار الإصلاحية التي تهدف إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح وما أجمع عليه علماء الأمة، وتأخذ بجوهر الشريعة

---

(٢٦) خالد عزب، «أزمة الخطاب السياسي الإسلامي،» الشروق (القاهرة)، ١١/٨/٢٠١٣، <http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?id=90515a2d-aba4-4677-8e72-b29aac0-c4a44>.

الإسلامية؛ وتقوم على تحقيق خمسة أمور هي: (حفظ الدين، وحفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال). فبساطة الفكرة ووضوح الهدف بعيداً عن التعقيدات الأيديولوجية الوضعية المعاصرة مكن الحركة من الاستمرار والوجود بشكل مستقر، بل وأن تسهم فى بناء وحماية دولة مؤثرة على الصعيد الإقليمي والدولي. كما انعكست بساطة الفكرة ووضوحها على الهيكل المؤسسي للحركة، حيث لا يوجد للوهابية كحركة هيكل تنظيمي محدد جامد لا تعمل الحركة إلا من خلاله كما فى حالة تنظيمات إسلامية أخرى، مما مكن الوهابية من التكيف مع التغيرات فى طبيعة العلاقة مع الدولة والاستمرار فى أداء عملها كما بينا من قبل(٢٧).

إلا أن البيئة التى نشأت وعملت فيها الحركة قد تغيرت، فقد كان الصراع في مطلع النهضة قبل أكثر من قرن من الزمان يكاد ينحصر في اتجاهين إسلاميين: ما يعرف بالوهابية، ويقابلها الاتجاه الصوفي بمفهوماته المختلفة، هذا في جانب، وفي الجانب الآخر الاتجاه التحديثي التغريبي الذي يدعو إلى تقليد النموذج الغربي، وبناء الحياة العربية والإسلامية على التمدن الأوروبي كما هو الحال في الدعوات التحديثية عند رموز مطلع القرن العشرين مثل: أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، وقاسم أمين، وغيرهم. ولكن الصراع اليوم ليس بين جبهتين فقط، بل بين أطياف متعددة في التيار الإسلامي تنوء على الحصر والعد، وأطياف أخرى متعددة في التيار التحديثي؛ وكل طرف يشنع على صاحبه في التيار الواحد(٢٨).

ترك هذا الصراع المتعدد الأطراف تأثيره على كل من الدولة والحركة الوهابية كأحد الأركان الرئيسة للدولة وعلى طبيعة العلاقة بينهما. فالمفاهيم الغربية فى ظل العولمة تضغط خارجياً (المجتمع الغربي ومؤسساته الدولية)،

---

(٢٧) ينظر في ذلك: عبده خال، «سوء الظن بوصلة رجال الهيئة،» جريدة عكاظ السعودية، <http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20100316/Con20100316338634.htm>، ومتعب العواد، «إبعاد أكثر من ٢٠٠٠ معلم نشروا الفكر المتطرف عن التدريس،» جريدة عكاظ السعودية،
<http://www.okaz.com.sa/new/issues/20100712/Con20100712361026.htm>.

(٢٨) محمد بن عبد الله العوين، «من الوهابية ومروراً بالجامية وإلى الليبرالية قراءة في أيدولوجيا التحزيب والتصنيف،» شبكة عاجل السعودية،
<http://www.burnews.com/articles-action-show-id-1716.htm>.

وداخلياً (القوى الوطنية التى تبنت المفاهيم والمبادئ الغربية) من أجل إعادة هيكلة مؤسسات الدولة بشكل يتوافق مع النماذج الغربية فى الحكم. ترى الوهابية فى هذا الطرح خطورة على هوية شبه الجزيرة العربية التي هي بالأساس إسلامية سنية على أرض هى مهد للوحي، وفي مواجهة مستمرة مع المد الشيعي الذى يزداد خطره يوماً بعد يوم فى ظل إيران قوية. في نفس الوقت تتعرض الحركة الوهابية لمخاطر أخرى تتعلق ببروز تيارات سلفية راديكالية خارجة عن طاعة المؤسسة الدينية والنظام السعوديين، بل ومناوئة لهما، ولها جذور داخلية[٢٩].

من المتخصصين من يرى أنه لا خطر على المجتمعات المسلمة في الجزيرة العربية؛ فالوهابية ستظل باقية على اعتبار أن البنية السياسية التحتية العربية تبقى غير صالحة من الأساس لتطبيق أساليب الحكم الغربية؛ لأن مرتكزات وقواعد الدولة السياسية والحزبية والمؤسساتية لم تنضج بعد؛ فالحياة السياسية العربية يسيطر عليها الانقسامات والتباينات الطائفية والإثنية والقبلية على المشهد السياسي والاجتماعي، الأمر الذى يعيق نشأة وتطور «مجتمع مدني وفضاء أهلي» راشد وفاعل في المسافة بين الدولة والفرد[٣٠].

في المقابل؛ يظهر رأي آخر يرى أن حركات الإسلام السياسي بشكل عام قد فقدت بريقها لدى المواطن العربي إن لم تكن فقدت شعبيتها الكبيرة فى أغلب البلاد التى وصلت فيها تلك الحركات إلى السلطة؛ نتيجة الممارسات السياسية الخاطئة التى تنبع من:

أولاً: عجزها عن صياغة قواعد اللعبة السياسية الجديدة التي تضمن الاستقرار فى مجتمعاتها، **وثانياً**: غياب المشروع المتكامل القادر على إحداث نقلة نوعية فى حياة شعوبها[٣١]. هذا الفشل الذي تعرضت له العديد

---

(٢٩) عبد الوهاب الأفندي، «إنقاذ السلفية من السلفيين،» صحيفة سودانيل الإلكترونية، ١/ ١٠/ ٢٠١٢.

<http://www.sudanile.com/index.php/2008-05-19-17-39-36/77-2009-01-07-09-18-28/45324-2012-10-02-19-49-58>.

(٣٠) عماد مسعد محمد السبع، «الليبرالية الاجتماعية ومستقبل النظام السياسي العربي،» مجلة الحوار المتمدن، العدد ٣٤٤٨ (٥/ ٨/ ٢٠١١).

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269221>.

(٣١) سمير طاهر، «مستقبل الإسلام السياسي الصعب،» القدس العربي، ١٦/ ٧/ ٢٠١٣.

من حركات الإسلام السياسي سينعكس لا محالة سلباً على مسيرة الحركة الوهابية، بما قد يؤدي إلى تراجعها، وما يعزز ذلك الرأي ما قامت به السلطات السعودية تجاه تقويض قوة المؤسسة الدينية كما أشرنا سابقاً.

في هذا المجال يمكن القول: إن تصور سقوط الفكر الوهابي تصور يجانبه الصواب؛ فقد نجحت الوهابية في تخطي حدود دولة المنشأ، وانتشرت في فضاءات متعددة، وذلك يعود بالأساس إلى أنها تحمل عقيدة موجهة إلى أناس في حاجة إلى فهم ما يعتقدون، وإلى عقيدة بسيطة بإمكانهم إدراكها مهما كانت إمكاناتهم الذاتية (المؤهلات العقلية والإدراكية)، بل وأعطتهم إمكانية التحدث عنها مع الآخرين من أمثالهم بدون أن يؤدي بهم ذلك إلى التيه في الكثير من المتاهات الأيديولوجية[٣٢]. في نفس الوقت لا يمكن تصور أنه لا يوجد أخطار تهدد أداء الحركة الوهابية لوظيفتها، حيث يرى الكثير من المراقبين الآن أن ما يمكن تسميته بـ «الفاعل السياسي الليبرالي» بات هو المحرك الأكثر دراماتيكية في الحياة السياسية والاجتماعية والعامة في المملكة[٣٣]، وهو ما يعني محاولات السلطات السعودية تقليص صلاحيات المؤسسات الوهابية، ليس لعقابها أو حداً لنفوذها بقدر ما هو توجه نحو الليبرالية وأفكارها. هذا الوضع يفرض على الوهابية أن تتحرك سريعاً للحفاظ على المساحة التى تشغلها بين المواطن والسلطة، وذلك من خلال إعادة تأهيل رجال المؤسسة الدينية الرسمية فى مجال التعامل مع الناس وأخذهم بالرفق، والجهاد في خلق روابط بينها وبين المجتمع، كما يجب على الحركة إنقاذ نفسها من جيل من مدعي الفكر السلفي الذين يأخذون بحرفية النصوص متناسين أن الإسلام هو في الأساس حركة اجتهاد دائمة، ودين قابل للتكيف مع التطور.

هذا من جانب المواطن، أما من جانب السلطة؛ فإنه يجب على الوهابية أن تحافظ على وظيفتها الأصلية التى ارتضتها لنفسها منذ البداية،

---

(٣٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط ٢ (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٩٨.

(٣٣) مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، «الليبرالية في السعودية: الفكرة.. الممارسات.. الرؤى المستقبلية (رصد وتحليل)،»
<http://www.fikercenter.com/read.php?topic=252>.

وهي المشاركة فى صناعة السلطة لا أن تمارسها بنفسها، لأن الفشل فى ممارسة السلطة فى هذه الحالة لن يكون فقط فى فشل حكم تنظيم سياسي، إنما في فشل مشروع فكري إصلاحي وتنظيمي ممتد منذ ما يناهز الثلاثة قرون، كما يجب عليها أن تحافظ على قدرتها على البناء وضبط إيقاع الاستقرار فى المجتمع؛ الأمر الذي يجعل من وجودها مطلباً للسلطة ذاتها، وذلك من خلال إضفائها معنى أخلاقياً وروحياً على العمل السياسي، أي إنها يمكنها وضع السلطة السياسية أو الزاعمين بأحقيتهم فى السلطة داخل إطار أخلاقي متسامٍ، وهذا يوفر للسياسة حشد المشاعر الشعبوية.

نتائج الدراسة

استطاعت الحركة الوهابية أن تمارس دورها فى الدعوة إلى صحيح الإسلام من خلال الالتزام الدقيق بحدود الدور الذى رسمه لها مؤسسها الإمام محمد بن عبد الوهاب، والذى يمكن توصيفه بأنه شريك فى السلطة لكنه لايمارسها، يقوم بتوليد الدعم الشعبي للسياسات التي تنتهجها الحكومة، ومن ثم فقد نجحت الوهابية حتى الآن فى السيطرة على المساحة التى تقع بين السلطة والمواطن. هذا النجاح أوجد للحركة نفوذاً سياسياً استخدمته في أوقات الأزمات من أجل استعادة حالة الاستقرار في المجتمع.

من جانب آخر؛ فإن الحركة الوهابية استطاعت حتى الآن التكيف مع التغيرات التى بدأت تضرب البنية الفكرية التي أسستها الحركة منذ حرب الخليج الثانية، فبساطة الأفكار وسهولة استيعابها مكنها من البقاء والرسوخ فى عقول متبعيها، الأمر الذي مكنها من قبول استبعاد العديد من رجال الدين الذين خرجوا عن حدود الدور المرسوم مستخدمين مكانتهم الدينية فى الدخول فى اللعبة السياسية.

توصيات الدراسة

ينبغي على الوهابية أن لا تصبح خصماً سياسياً لأي من السلطة السياسية أو المواطن. يجدر بها أن تركز جهودها على توفير منتجين جوهريين هما: رجل الدعوة، والفتوى، المناسبين لوسطية الإسلام ومتطلبات العصر.

إذا كانت الوهابية قد نجحت فى الالتزام بحدود دورها فسيكون عليها في المستقبل رسم دور جديد لها يمكن تحديده من خلال البحث عن إجابة مناسبة لهذا السؤال: كيف يمكن للمؤسسة الدينية الوهابية أن ترسم لنفسها دوراً جديداً فى ظل تصور مستقبلي عن نشوء بيئة سياسية جديدة، تتسم بنضج التجربة الليبرالية، وتحولها إلى إطار مؤسسي يضغط على النظام السياسي القائم (التى هى جزء منه) بشكل يمكنها من الاحتفاظ لنفسها بدور الوسيط بين السلطة والمعارضة والمواطن؟

السلفية الوهابية المصرية
الدعوة السلفية السكندرية وذراعها السياسية نموذجاً

عرض وتقييم
محمد عبد العال عيسى[*]

مقدمة

ظهرت الحركة الوهابية في العالم الإسلامي بجزيرة العرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وتحديداً سنة ١١٤٣هـ، علي يد مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١). وتأسست دعوته بناء على مزيج مختلط من الأفكار والآراء التي قال: إنها من الأصول الأولى: القرآن والسنة، وتلخصت أغلبها حول الدين وما أسماه بالعقيدة الصحيحة، وحرمة التوسل بالموتى والأولياء والصالحين، ومحاربة مظاهر الشرك والبدع، و. .إلخ. وكان تأثير تراث الشيخ أحمد بن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية فيه واضحاً[1].

والمستقري للتاريخ الإسلامي يلحظ أن أغلب الحركات والمدارس

(*) طالب دكتوراه من مصر.

(١) يقول الشيخ الإمام محمد أبو زهرة عن ابن عبد الوهاب: «وقد درس مؤلفات ابن تيمية فراقت في نظره، وتعمق فيها، وأخرجها من حيز النظر إلى حيز العمل، وإنهم في الحقيقة لم يزيدوا بالنسبة للعقائد شيئاً عما جاء به ابن تيمية، ولكنهم شددوا فيها أكثر مما تشدد، ورتبوا أموراً عملية لم يكن قد تعرض لها ابن تيمية لأنها لم تشتهر في عهده. . أرادوا أن تكون العادات أيضاً غير خارجة على نطاق الإسلام فيلتزم المسلمون ما التزم، ولذا حرموا الدخان، . . وكانوا في أول أمرهم يحرمون على أنفسهم القهوة»، انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣)، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

السياسية والدينية والمذهبية ازدهرت في المناطق الحضارية، وكانت تجتهد في تحليل مُشكلات وأفكار ومُستجدات عصرها، ونقدها، أو محاولة «تبيئة» مفاهيمها، وتقديمها للجمهور المسلم، غير أن المدرسة السلفية الوهابية ـ بنت البيئة البدوية القاسية[2] والتي رأت في نفسها الممثل الشرعي للدين الإسلامي[3]، وحارس المعتقدات والعقيدة الإسلامية الصحيحة، وتسير على نهج النبي والصحابة، والأكثر تمسكاً بصحيح الإسلام وبتفسيراته النصوصية ـ لم تستطع أن تقدم بناءً نظرياً أو رؤى معاصرة لكثير من مستجدات العصر وعلى رأسها مشكلة الحكم وإرادة الأمة وحقوقها، فبقيت متمسكة بما سمي في التاريخ الاسلامي بـ«البيعة/الإمامة» كنظام معتمد مبني على طاعة المحكوم للحاكم. أما كل مظاهر التحديث التي لا أصل لها في الشرع فتعتبر لديهم بدعة منكرة. فـ«الهدف رد الناس (المسلمين) إلى إسلامهم بشتى الطرق والوسائل، بالترهيب وبالترغيب، بالعصا وبالجزرة، وفي مثل هذا السياق لا مكان لكثير من الاعتبارات مثل التعددية والحريات وتداول السلطة، ومن قبل ومن بعد الدولة المدنية»[4].

وفي الحالة المصرية نجد أن التبشير بأفكار ومبادئ المدرسة السلفية[5] الوهابية كان يتم على قدم وساق منذ القرنين التاسع عشر والعشرين. فهناك جماعات مُتعددة أخذت على عاتقها هذه المهمة تحت أسماء ومسميات متعددة (على سبيل المثال: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة ـ جماعة أنصار السنة المحمدية ـ الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح ـ مجلس شورى العلماء ـ الدعوة السلفية ـ السلفية المستقلة ـ السلفية الحركية ـ

---

(٢) يرى المفكر د. محمد جابر الأنصاري أن حالة البداوة هي: «سلوك وقيم ونمط معيشي خاص تتولد منه حالة ذهنية وأخلاقية معينة تصل إلى حد التناقض والتضاد مع التعاليم الإسلامية ومجمل الحياة الإسلامية» وأن الفهم البدوي لا يُمكن من حسن استيعاب الإسلام وتطبيقه. انظر في ذلك: محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٠٤.

(٣) انظر الفرق بين الدين والتدين في كتاب: عبد الجواد ياسين، **الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع** (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ٨ ـ ١١.

(٤) انظر: حلمي النمنم، «حسن البنا وابن عبد الوهاب،» جريدة **المصري اليوم**، ٢٦/٨/ ٢٠١٠.

(٥) السلفية مفهوم زئبقي غامض، وهو ظاهرة عباسية، تنتعش حيناً وتخفت حيناً آخر، للمزيد عنه انظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ١٢٥ ـ ١٥٦.

السلفية العلمية ـ السلفية الجهادية، و. .إلخ). وهي تتشابه عادة إجمالاً في أفكارها، ورؤيتها، وأهدافها، وظروف نشأتها، وطبيعتها الاجتماعية، ومصادر التلقي الخاصة بها، أي في جوهر المنهج الفكري والعقائدي. لكنهم رغم ذلك ليسوا شيئاً واحداً، فثمة خلافات فرعية واختلافات في الأولويات وبعض الاجتهادات الخاصة بالواقع المعيش، كما إنهم يفتقرون الى المركزية في التنظيم أو العمق في الخبرة التنظيمية أو السياسية التي يتمتع بها منافسوهم من الإخوان المسلمين، كما أنهم موزعون إلى مجموعات متعددة تتبع كل منها شيخاً من مشايخ السلفية، وهو ما يمثل عقبة للقيام بأي دور سياسي.

وباندلاع الثورة المصرية في الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١ كان الغموض والترقب موقف الحركات السلفية بأشكالها المتعددة من الثورة، وبرز بطريقة واضحة عدد من الدعاة السلفيين على السطح، وخرجت بعض البيانات للحاق بالواقع السياسي، في محاولة لإيجاد موطئ قدم ضمن حالة السيولة السياسية التي كانت تعيشها مصر. فقد كان الوضع مُغرياً، وكانت تلك فرصة في تاريخ الحالة السلفية في مصر، لكن المشكل كان في الوسيلة التي يستطيع السلفيون المشاركة فيها في النظام السياسي الجديد مع المحافظة على ما يعتبرونه ثوابت المنهج السلفي؛ فهل يحافظون على الدعوة ويستمرون كجماعات ضغط أو تكون لهم ذراع سياسية ممثلة في حزب، ومن ثم يقبلون باللعبة الديمقراطية وما تحويه من إجراءات وممارسات كانتخابات وتداول للسلطة وحرية تشكيل الأحزاب، فضلاً عن ما تحمله من قيم: كالمواطنة والتعددية والتسامح والمدنية والحرية. .إلخ؟ وهو ما حدث بالفعل بطريقة مجتزأة على الصعيد السياسي حيث أسس ائتلاف المسلمين الجدد «حزب الفضيلة»، وأسست الدعوة السلفية بالإسكندرية «حزب النور» ـ كأحزاب سياسية بمرجعية إسلامية ـ وهي الحالة التي ستركز الدراسة عليها. لكن بقيت مواقعها الفكرية والعقائدية أقرب للتحفظ من الديمقراطية كمفهوم وثقافة وأكثر برغماتية في الممارسة.

مع إجراء الانتخابات البرلمانية حصل حزب النور منفرداً على ١٧,٣٪ تقريبا من إجمالي مقاعد المجلس المنتخبة، فإذا ما أضفنا نصيب شريكي حزب النور في الكتلة الإسلامية (حزب البناء والتنمية ـ حزب الأصالة

السلفي) لحصلت هذه الكتلة على ٢٥٪ تقريباً، أي ربع مقاعد البرلمان. وبالنظر للسلوك السياسي لحزب النور نجد أن مواقفه اتسمت بالتناقضات تارة أو بالمرونة تارة أخرى كما يرى البعض خلال المراحل الانتقالية، بداية من أحداث الثورة، ثم حكم المجلس العسكري، ثم الانتخابات البرلمانية والرئاسية، ثم فترة حكم الرئيس محمد مرسي وحكومته والتي شابها كثير من علامات الاستفهام، خصوصاً الموقف من الدستور ثم الموقف من (انقلاب - ثورة) ٣٠ يونيو، وعزل الرئيس مرسي، واعتصامي رابعة والنهضة، وعلاقتهم بجبهة الإنقاذ، وما جرى بعدها من خارطة طريق أعلنها وزير الدفاع الفريق عبد الفتاح السيسي، ثم إعادة تعديل بعض مواد دستور ٢٠١٢، وتغيير مواد كان حزب النور يصر على بقائها قبل ٣٠ يونيو وهي المادة المفسرة للشريعة الإسلامية مثلاً، والتي حاربوا عليها إبان وضع الدستور! وموقفهم مما سمي بـ«الأخونة» ومشيخة الأزهر وشيخه حيث كانوا يصفونه بالصوفي وأنه مبتدع العقيدة فإذا بهم يؤيدونه، والموقف من الشيعة والتشيع في مصر، ومؤسسات الدولة وعلى رأسها مؤسسة القضاء ورأيهم في عمليات التطهير. وكذلك تباين مواقفهم مع مواقف الإخوان المسلمين، ومحاولة إثبات الوجود، والرغبة في التميز وتغيير الصورة المنمطة عن السلفيين في مصر، فضلاً عن محاولات كسب ود القوى العلمانية، والظهور كبديل للناخب المصري.

كل ماسبق وغيره أثار تساؤلات عديدة حول: التناقضات الصارخة بين برامج أحزاب التيار السلفي الوهابي - وتحديداً حزب النور - وبين رؤاه وفتاويه ومواقفه الماضية التي رأت أن الإسلام كدين وقيم ومبادئ تتعارض جملة وتفصيلاً مع قيم ومبادئ الديمقراطية وما تتبعها من جملة الحقوق والحريات، ومن ثم فكلاهما نقيضان لا يجتمعان.

فهل جاءت تلك المشاركة من باب البرغماتية السياسية وحكم الضرورات كما يرى البعض؟ وهل هذه النوعية من الأفكار الكامنة في المنظومة السلفية الوهابية المصرية مسؤولة عن بخل الديمقراطية في واقعنا؟ وهل هذه المنظومة العقائدية والفكرية سبب التعايش بين المسلمين والاستبداد؟ وهل من الممكن أن يتحول أنصار التيار السلفي الوهابي إلى عوامل مساعدة للتحول الديمقراطي أو معوق له في مجتمعاتنا؟

وتبحث هذه الورقة في مفهوم السلفية والمسار التاريخي لانتعاش رموزها في القرون (٤هـ، ٧هـ، ١٢هـ)، وبيان ما إذا كانت ثمة علاقة بين دعوة ابن عبد الوهاب ودعوة محمد عبده في مصر، والعوامل السياسية والثقافية والدينية التي ساعدت في ذلك الانتشار، وتتبع إرهاصات تسلل الفكر الوهابي المتسعود إلى مصر عن طريق نشاط الجمعيات الدينية المتنوعة.

كما ترصد الورقة أبرز الجمعيات السلفية الوهابية في مصر وتكويناتها وآرائها إجمالاً. وتحاول الدراسة كشف مظاهر السلفية الوهابية في مصر عبر النخب الناطقة باسم هذه الحركات، وبيان تفاعل هذه القيادات مع واقعها الاجتماعي والسياسي فضلاً عن حراكها الدعوي وما أثارته من إشكاليات. ولاستشراف إجابة على هذه الأسئلة تدرس هذه الورقة الدعوة السلفية في الإسكندرية وذراعها السياسية «حزب النور» كنموذج، وقد قبل العمل السياسي التزاماً بقواعد اللعبة الديمقراطية كما تطرحها الخبرة الغربية. وتصل الدراسة إلى هدفها من خلال تحليل فكر الغايات وفكر الممارسة كما تعرضها أدبيات حزب النور ومن خلفه الدعوة السلفية بالإسكندرية ممثلة في كتابات أعلامهما وأقوالهم فضلاً عن أنظمتهما الأساسية وبرامجهم.

مفهوم السلفية

لا يوجد تعريف واضح ومحدد لمفهوم السلفية، فهو مفهوم زئبقي مُضطرب ومُتحرك ومتقلب وغامض، يضيق أحياناً، ويتسع حيناً آخر، كما أنه مفهوم ذاتي، فكل دين بل كل مدرسة دينية أو حتى غير دينية لها سلفها ورجالها الذين تعتد بهم[٦]. وبعيداً عن التعريف اللغوي[٧] للمفهوم نود أن

---

(٦) يرى د. محمد عمارة أن «أغلب تيارات الفكر ومذاهبه ومدارسه يمكن بدرجات متفاوتة ومعان متميزة أن تدخل في إطار السلفيين، لأن لها ماضياً ومرجعية ونموذجاً ترجع إليه وتنتسب له وتحتذيه وتستصحب ثوابته ومناهجه، فليس هناك في الحقيقة صاحب فكر بلا ماض مهما كان في هذا الفكر من إبداع، وإذا كان السلف هو الماضي فكلنا سلفيون». انظر: محمد عمارة، **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٣٨.

(٧) «السلف لغة: هو الماضي، وكل ما ومن تقدم ومضى عن الواقع والزمن الذي يعيش فيه الإنسان، وفي **لسان العرب** لابن منظور السالف: المتقدم»، أي الماضي، للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٤.

نتحدث في هذه الورقة عن ظاهرة السلفية داخل الدين الإسلامي، وسنجد نفس حالة التيه والاختلاف حول هذا المفهوم بل المغالاة(8) بمحاولة البعض ربطه بمدرسة أهل السنة والجماعة، ومن ثم تعيين هذه المدرسة وحدها برواية الفرقة الناجية والفوز الأخروي(9).

---

(8) فمثلاً يرى حسن بن فرحان المالكي أن المفهوم عائم ومذهبي بامتياز، وكل فرقة لها سلفها الصالح، فيقول إن «المقصود بالسلف الصالح من كان على مذهبهم في الخصومات، فمن كان منهم فهو من السلف الصالح وإن كان كاذباً فاجراً ومن كان من غيرهم فهو من السلف الطالح وإن كان من أعبد الناس وأصدقهم، فضابط الصلاح عند كل فرقة من فرق المسلمين بلا استثناء هو المذهبية والتعصب لها. . فسلف الحنابلة يختلف عن سلف الأحناف والشافعية والمالكية والظاهرية وسائر الأشاعرة. . . وهكذا أصبح المصطلح عائماً يدور مع المذهبية أينما كانت وليس مع الصلاح، وأصبح هذا الصلاح يضبط بمعايير المذهبية وليس بالقرآن الكريم بل هناك سلفيات متعددة، تجمعها مشتركات وروابط متشابهة». انظر: حسن فرحان المالكي، **قراءة في كتب العقائد: المذهب الحنبلي نموذجاً** (عمّان: مركز الدراسات التاريخية، ٢٠٠٩)، ص ٢١.

(9) مثلاً يرى أنصار المنهج السلفي أن فهمهم مُطابق لما كان عليه الرسول والصحابة، وأنهم الممثلون لتلك الحقبة، والمحافظون عليها، ومن ثم فهم الأولى بالنجاة الأخروية. يقول الشيخ الألباني: إن «السلفية نسبة إلى السلف. .هم أهل القرون الثلاثة الذين شهد لهم رسول الله (ﷺ) بالخيرية. . فالسلفية تنتمي إلى هذا السلف، والسلفيون ينتمون إلى هؤلاء السلف» انظر في مفهوم السلفية للشيخ محمد ناصر الدين الألباني على رابط شبكة سحاب السلفية:

<http://www.sahab.net/home/?p=617>.

وهذه النسبة في رأيه نسبة إلى العصمة وهي عصمة السلف الصالح والجيل الأول.

وترى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية في إجابتها عن سؤال تفسير كلمة (السلف) ومن هم السلفيون؟ «أن السلف: هم أهل السنة والجماعة المتبعون لمحمد (ﷺ) من الصحابة (رضي الله عنهم) ومن سار على نهجهم إلى يوم القيامة، ولما سئل (ﷺ) عن الفرقة الناجية قال: هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي» انظر السؤال الثاني من الفتوى رقم (٦١٤٩): من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، على الرابط التالي:

<http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?languagename=ar&View=Page&PageID=610&PageNo=1&BookID=3>.

ويؤكد الشيخ ابن باز أن المعنى واحد بين السلف وأهل السنة والصحابة. يقول الشيخ ابن باز في جواب له على سؤال: هل هناك فرق بين أن نقول: هذا قول السلف، أو قول أهل السنة؟ وكان الجواب: المعنى واحد، السلف هم أهل السنة وهم الصحابة (رضي الله عنهم) وأتباعهم بإحسان، يقال لهم: السلف الصالح، ويقال لهم: أهل السنة والجماعة، فإذا أراد ذلك فلا حرج، العبارة واحدة، أهل السنة والجماعة، السلف الصالح، والمراد بهذا عند أهل السنة أصحاب النبي (ﷺ)، ومن تبعهم بإحسان، في العقيدة والأقوال والأعمال. للمزيد انظر رابط شبكة سحاب السلفية:

<http://www.sahab.net/home/?p=291>.

ويساوي آخر بين مفهوم السلفية ومفهوم الحنيفية والفطرة التي فطر الناس عليها! انظر: محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٦، وهو بذلك يرادف بين الإسلام كدين وبين الفهم السلفي للدين!

تزعم هذه الورقة أن السلفية ليست شيئاً واحداً حيث توجد سلفيات متعددة بل ومتناقضة، فمنهم «محافظون وجامدون، بل ورجعيون، ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني، وضرورة فك إسار العقل من قيود الخرافة والبدع والتقليد! كما إن منهم من يرى سلفه الصالح. . في علماء عصور الانحطاط والركاكة المظلمة التي مرت بأمتنا تحت حكم المماليك والعثمانيين، ومنهم أيضا من يرى سلفه الصالح في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته أمتنا، وبلورت فيه حضارتها (القومية ـ العقلانية ـ المستنيرة) قبل انحطاط عصر المماليك، وأيضاً فمن السلفيين من يتنكر للعقل. . . ومن السلفيين من يعلي مقام العقل ويعزز من سلطانه»[١٠]. وكذلك من السلفيين «مقلدون لكل التراث، دونما تمييز بين الفكر وبين التجارب، ودونما تمييز في الفكر بين الثوابت وبين المتغيرات، ومنهم مستلهمون لثوابت التراث مع الاسترشاد بتجارب ومتغيرات التاريخ، ومن السلفيين من يعيشون في الماضي والسلف، ومنهم من يوازن بين (السلف ـ الماضي) وبين (الحاضر ـ المعاصر). . وأشهر المدارس الفكرية التي حاولت الاستئثار بمصطلح السلفية هي مدرسة أهل الحديث»[١١].

أبرز المحطات التاريخية للفكر السلفي

ويمكن القول: إن النص والروايات المنسوبة للنبي (ﷺ) وفق شروط أهل الحديث وأقوال الصحابة هي المرجع في كل شيء لديهم، فلا قياس ولا استحسان ولا رأي ولا تأويل ولا ذوق ولا عقل ولا سببية. وهذه الطريقة في الفهم ـ السلفية ـ كانت ظاهرة «عباسية»[١٢] بامتياز مع انقلاب

(١٠) انظر: محمد عمارة، السلفية (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ٥ ـ ٦.

(١١) انظر: عمارة، **إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات**، ص ٣٤.

(١٢) ويرى د. عمارة أنه وبسبب الفتوحات الإسلامية وما قدمته للفاتحين من ميراث حضاري ضخم غدا في وعاء الدولة التي يحكمها العرب المسلمون قضايا مجتمع متنوعة، ومشاكل مركبة، وأبنية فكرية مغايرة. ومن ثم برزت الحاجة إلى وسائل جديدة، وبراهين معقدة، وأدلة مركبة، كي يقنع أقواماً ألفوا وسائل الجدل والمناظرة والحجاج، كما أن المذاهب والأديان الأخرى التي كان يدين بها أبناء البلاد المفتوحة شنت على الإسلام حرباً فكرية مُستخدمة وسائل لم يعرفها أهل الجزيرة العربية. فانبرى لهم المعتزلة والفلاسفة المسلمون لكن فكرهم كان فكر «صفوة» لا فكر «عامة»، وهو ما جعل العامة تنفر منهم، فظهرت لهذا الجمهور قيادة دينية دعت إلى إسلام السلف مُستخدمة روايات منسوبة إلى النبي تتحدث عن الغربة، وكان رأس هؤلاء الأعلام ابن حنبل. فقدم صيغة من التدين ليست في حاجة =

المتوكل[١٣] على المعتزلة ـ أهل العدل والتوحيد ـ ودعم منهج المحدثين وبروز أحمد بن حنبل في القرن الثالث الهجري[١٤] كرمز لذلك المنهج، والذي سيكون فيما بعد إمام أهل السنة بعد أحداث ما سُمي بـ«المحنة». فهم كما يرى الشيخ محمد أبو زهرة «أولئك الذين نحلوا أنفسهم ذلك الوصف. . ، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها. . وقد تعرض هؤلاء الحنابلة لكلام في التوحيد، وصلة ذلك بالأضرحة، وتكلموا في آيات التأويل والتشبيه، وهي أول ما ظهروا به في القرن الرابع الهجري، ونسبوا كلامهم إلى الإمام أحمد بن حنبل، وناقشهم في هذه النسبة بعض فضلاء الحنابلة. وقد كانت المعارك العنيفة تقوم بينهم وبين الأشاعرة، لأنهم كانوا

= إلى تأويل أو قياس أو تعقيد أو تركيب، ملتزمة بالنهج النصوصي الذي يقدم الكتاب على الحكمة، والمأثور على الرأي والقياس، ليعود إلى تلك صيغة المجتمع العربي البدوي الساذج البسيط. للمزيد انظر: عمارة، **السلفية**، ص ٩ ـ ١٢.

(١٣) ينقل د. فهمي جدعان عن المؤرخ المسعودي قوله: «ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة والجدال لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة. . . فأظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق. . . واستقدم المحدثين إلى سامراء وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية». انظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٤) يقول ابن خلدون عن مذهب ابن حنبل: «فأما أحمد بن حنبل، فمقلدوه قليل لبُعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية، وللأخبار بعضها ببعض». كما يُورد د. مصطفى الشكعة نقلاً عن أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي وصفاً للحنابلة فيقول عنهم: «هم قوم خشن، تقلصت أخلاقهم عن المخالطة، وغلظت طباعهم عن المداخلة، وغلب عليهم الجدّ، وقل عندهم الهزل، وغربت نفوسهم عن ذل المراءاة، وفزعوا عن الآراء إلى الروايات، وتمسّكوا بالظاهر، تحرجاً عن التأويل، وغلبت عليهم الأعمال الصالحة، فلم يدققوا في العلوم الغامضة، بل دققوا في الورع، وأخذوا ما ظهر من العلوم، وما وراء ذلك قالوا: الله أعلم بما فيها من خشية باريها، والله يعلم أنني لا أعتقد في الإسلام طائفة محقة خالية من البدع سوى من سلك هذا الطريق»!، للمزيد انظر: مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ط ١١ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦)، ص ٤٦٣.

ويتحدث د. مصطفى الشكعة عن أصول العقيدة لدى ابن حنبل فيقول: «هو إمام السنة، منها يقتبس وبها يهتدي وبنصها يلتزم، ومصدر هذا الدين هو كتاب الله وسنة رسوله، تؤخذ منهما العقيدة في غير ما تخريج ولا تحريف ولا تحايل، ولا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر ما دامت الأمور واضحة المحجة ظاهرة النهج غير معوجة ولا مستبهمة، ومن ثم فقد نفر من أهل الكلام ورفض آراءهم وكفرهم»!. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

يظهرون حيث يكون للأشاعرة سلطان قوي لا يُنازع، فتكون بين الفريقين الملاحاة الشديدة، وكل فريق يحسب أنه يدعو إلى مذهب السلف»[١٥].
ومرت الأزمان و«تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية، وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أموراً أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري أحياها محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية وما زال الوهابيون ينادون بها، ويتحمس بعض العلماء المسلمين لها»[١٦].

ميلاد الوهابية: المحطة الثالثة في تاريخ الفكر السلفي

جاءت الوهابية كرد فعل للمغالاة في التبرك بالأشخاص وتقديسهم وانتشار البدع، و«منشئ الوهابية هو محمد بن عبد الوهاب، وقد درس مؤلفات ابن تيمية فراقت في نظره، وتعمق فيها، وأخرجها من حيز النظر إلى حيز العمل، وإنهم في الحقيقة لم يزيدوا بالنسبة للعقائد شيئاً عما جاء به ابن تيمية، ولكنهم شددوا فيها أكثر مما تشدد، ورتبوا أموراً عملية لم يكن قد تعرض لها ابن تيمية لأنها لم تشتهر في عهده»[١٧]. يقول كارل بروكلمان عن ابن عبد الوهاب: «وأخذ محمد أتباعه بأداء صلاة الجمعة في صرامة لا تعرف الرحمة، ونهى عن كل زينة في اللباس. .وحرم أيما تزيين أو زخرفة للمساجد والأضرحة، . . ولم يكن يتمتع من خصب الأفكار أو الابتكار بأكثر مما كان يتمتع به الرسول نفسه، بيد أنه كان كالرسول قادراً على إلهاب نار الحماسة في قلوب أصحابه وعلى استثمار محبتهم العارمة للحرب في سبيل قضيته»[١٨]. وقد تم التحالف بين ابن عبد الوهاب وابن سعود، فكان للأول السلطة الدينية وللثاني السلطة الدنيوية[١٩].

---

(١٥) انظر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص ١٩٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٨) انظر: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨)، ص ٥٥٠.

(١٩) «فتوجه إليها ودخل مدينة العيينة ومكث بها مدة يدعو الناس إلى الإسلام، وأخذ عليهم العهود والميثاق، وأقام عندهم ستة أشهر وهم وإياه مقيمون الدين، ثم بعد ذلك ظهرت امراة زانية فقام لها، وأقام الحد عليها، وعند ذلك اختلف أهل المدينة وأخرجوه من بينهم، وأمر شيخ العيينة بقتله، =

وخلال سنين معدودة تمكنوا من إخضاع رقعة كبيرة لسلطته السياسية ولدعوة ابن عبد الوهاب الدينية، وخلف كل من الرجلين في منصبيهما (الديني/السياسي) ابناهما، هذا في الإفتاء وذاك في السياسة. واستمر الأمر حتى دمر محمد علي الدرعية وقضى على الحركة، وخملت الدعوة الوهابية حتى جاء عبد العزيز بن سعود من الكويت وأحيا الدعوة مرة أخرى عن طريق تأسيس جماعة الإخوان في عام ١٩١٠. وكان المسلمون ينظرون إليه «نظرتهم إلى مُبتدع»[٢٠] كما يقول بروكلمان، ثم دعا إلى عقد مؤتمر إسلامي عام في مكة في ١٩٢٦ بعد أن درس مؤتمر القاهرة الإسلامي مسألة الخلافة من غير أن ينتهي إلى اتفاق ما. وكان من بين الحضور الشيخ السلفي محمد رشيد رضا أحد تلاميذ الحركة الإصلاحية التي ظهرت في مصر على يد الإمام محمد عبده والثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني. لكن رشيد رضا أخذها لمنحى سلفي وهابي، وكأنه انقلاب على كل أفكار أستاذه أكثر منه أمراً آخر[٢١].

الفرق بين دعوة ابن عبد الوهاب ومحمد عبده

وتخلط كثير من الدراسات والمؤلفات بين حركة ابن عبد الوهاب وبين دعوة الإمام محمد عبده الإصلاحية من حيث تأثر الأخير بابن عبد الوهاب. لكن كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري: إن محمد عبده «نشأ على القول بوحدة الوجود على ما يعلم من كتاب الواردات له، ومن حاشيته على شرح الدواني على العضدية، بل استمراره على هذا الرأي ظاهر. .رغم تكلف صاحب المنار التملص منه بعد مدة مديدة، ثم إنه تلقى كثيراً من كتب الفلسفة عن جمال الدين المازندراني، ورحل إلى الغرب وكرع من ينابيعه

= ففر هارباً بالليل إلى ناحية مدينة الدرعية. فدخلها. . فأتى شيخهم محمد أبا عبد العزيز وقد عاهده على أنه يقيم الإسلام ويجاهد مدينة نجد». انظر: **كيف كان ظهور شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب**، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله الصالح العثيمين (الرياض: مطبوعات إدارة الملك عبد العزيز، ١٩٨٣)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٠) انظر: بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص ٧٥٣.

(٢١) انظر مثلاً كتابه المسمى بـ «**الوهابيون والحجاز**»، وهو عبارة عن مقالات كان قد نشرها في جريدة **المنار والأهرام**، وهو يعرض لأفكار ابن عبد الوهاب، ويدافع عنها بحماسة مفرطة. للمزيد انظر: محمد رشيد رضا، **الوهابيون والحجاز** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م).

العكرة، فيكون إشراقياً فيلسوفاً على الطريقتين. وابن عبد الوهاب وقدوتاه ابن تيمية وابن القيم يرون القول بوحدة الوجود مروقاً ونفياً للصانع وانحيازاً إلى الطبيعيين نفاة إله العالمين.. على أن ابن عبد الوهاب ينابذ الكلام والرأي والتصوف والفلسفة، في حين أن الأستاذ الإمام ـ يعني محمد عبده ـ مؤلفاته في الكلام وتعويله على أهل الكلام واعتماده على الرأي في الإفتاء والتفسير طول حياته، وليس عنده من علم متن الحديث ورجال الحديث وعلل الحديث ما يمكنه من الجولان في ميدان البت في التفسير بالرواية والاحتجاج بالحديث في أبواب الفقه، فيكون مشربه غير مشرب زعيم البادية»(٢٢).

ويرى د. محمد عمارة أن المدرسة التي أسسها محمد عبده «ذهبت في عقائد الدين وأصوله مذهب السلف القدماء، ونحت في مشكلات الدنيا وقضايا الحضارة نحو المعتزلة فرسان العقلانية العربية الإسلامية، فكان تجديدها للدين وتحريرها للعقل»(٢٣). بل إن عبده «صاحب سلفية عقلية تميز بها عن مواقف السلفيين الذين اكتفوا بالموقف السلفي النصوصي، وعن العقلانيين الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير»(٢٤). ولا يخفى أن محمد عبده كان أشعرياً(٢٥) في التوحيد ومعتزلياً في العدل، وكان يمتلك

---

(٢٢) انظر: محمد زاهد الكوثري، **مقالات الكوثري** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢٣) انظر: عمارة، **السلفية**، ص ٥٢.

(٢٤) فموقف الإمام محمد عبده من الأحاديث مختلف تماماً مع الوهابية فهو لا يعتد بالأحاديث والمرويات، فنراه يقول «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط، وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ، لأوصاف نقلدهم فيها..» ومن ثم «فقد ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك، مثل القرآن الكريم، وبين ما جاءنا بواسطة رواة لا نستطيع التأكد من صدقهم، وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها ووفائها بالمطلوب»، فالرجل يدعو إلى سلفية تعود بنا إلى ينابيع الدين النقية ونصوصه البكر وحقائقه الجوهرية، وهو يدعو إلى أن ننظر في هذه المنابع الأولى بملكة العقل العصري المستنير، وأن نسقط لذلك أساطير الأولين، وأن نرفض بعد ذلك كل ما يتعارض مع معطيات العقل العصري المستنير بعد نظره وبحثه فيما هو جوهري وبكر ونقي من عقائد الإسلام كما جاء بها كتابه الكريم.. فلا مفر من عرض هذه المأثورات على القرآن فما وافقه كان القرآن هو حجة صدقه وما خالفه فلا سبيل لتصديقه، وما خرج عن الحالتين فالمجال فيه لعقل الإنسان مطلق ومفتوح. انظر: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج١، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢٥) يقول الشيخ رشيد رضا بعد أن ذكر أن التصوف والتفسير هما قرة عين الإمام محمد عبده أو مفتاح سعادته أن الأخير أخبره بأنه «قرأ على السيد ـ أي جمال الدين الأفغاني ـ كتاب الزوراء للدواني في التصوف، وشرح القطب على الشمسية، والمطالع، وسلم العلوم من كتب المنطق، والهداية، =

مشروعاً إصلاحياً في التربية والتعليم والإصلاح الديني والسياسي والاقتصادي والثقافي واللغوي. وكما يقول د. محمد عابد الجابري: إن دعوة عبده والأفغاني «كانت تنادي بالرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح قصد اكتساب القوة التي تمكن من مقاومة الغزو الاستعماري، فـ. كانت متجهة إلى الداخل، إلى المسلمين»(٢٦)، ومن ثم فإن الإشكالية التي هيمنت عليها هي «إشكالية حضارية أكثر منها سياسية»(٢٧)، فيما كان خصم حركة ابن عبد الوهاب خارجياً «هو الإمبراطورية العثمانية، وأما خصمها الداخلي فهو الطرقية وأيديولوجيتها ومسلكياتها»(٢٨).

عوامل توسع المنهج الوهابي في مصر

هناك جملة من العوامل لانتشار المنهج الوهابي في مصر في مطلع

= والإشارات، وحكمة العين، وحكمة الإشراق من الفلسفة، وعقائد الجلال الدواني في التوحيد، والتوضيح مع التلويح في الأصول، والجغميني، وتذكرة الطوسي في الهيئة القديمة، وكتاباً آخر في الهيئة الجديدة نسيت اسمه». للمزيد انظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ط ٢ (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ٢٠٠٦)، ج١، ص ٢٦.

(٢٦) انظر: محمد عابد الجابري، «من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية إلى الجهادية،» على رابط موقعه التالي:

<http://www.aljabriabed.net/terrorism17.htm>.

(٢٧) المصدر نفسه. ويرى د. الجابري أن حركة عبده والأفغاني «كانت تُمارَس كنقد ذاتي، متجه أساساً إلى حاضر العالم الإسلامي، إلى المسلمين كما يمارسون الإسلام في الحاضر». كما أن «فكرة التقدم التي كانت غائبة في فكر ابن عبد الوهاب أصبحت الآن الفكرة المركزية في سلفية الأفغاني وعبده». فسلفية محمد عبده كانت سلفية إصلاحية نهضوية ولم تكن ثورية ولا جهادية. وفي هذا الإطار يمكن أن ينسب إليه نوع من اعتماد نمط من الفصل بين الدين والسياسة، قوامه تأجيل العمل السياسي إلى أن يتم تكوين ما يكفي من الرجال تكويناً صحيحاً في الدين وغيره من علوم الوقت.

(٢٨) المصدر نفسه. يؤكد ذلك ما نشره الصحفي محمد حسنين هيكل في جريدة السفير اللبنانية بتاريخ ٣٠/٦/٢٠٠١، حيث يقول نقلاً عن خطابات «فيلبي» الثمانية عشر إلى رئيسه السير «بيرسي كوكس»، «طبقاً للقرءان فلا ينبغي أن يكون هناك قتال بين أخيار المسلمين ـ أي الوهابيين (هكذا يقول فيلبي) ـ وبين المسيحيين لأنهم من أهل كتاب، والتسامح معهم توجيه من الله. أما قتال المسلمين الأخيار وجهادهم فلا يكون إلا مع المشركين والكفار، وأول الكفار والمشركين هم الأتراك العثمانيون ـ وأيضاً الأشراف الهاشميون ـ وباختصار كل المحمديين فيما عدا الوهابيين! يضيف فيلبي عبارة لها رنين ما تزال أصداؤه سارية حتى الآن«ليس من شأننا تصحيح الخطأ في هذا الموضوع، بل على العكس علينا تعميق كراهية ابن سعود لكل المسلمين من غير الوهابيين، فكلما زادت هذه الكراهية للجميع كان ذلك متوافقاً أكثر مع مصالحنا». للمزيد انظر:

<http://www.sunna.info/antiwahabies/WahabiFadiha.jpg>.

القرن العشرين، حيث يرى البعض أن دعوة محمد بن عبد الوهاب وصلت إلى مصر عن طريق «أولاده وأحفاده الذين أتى بهم واليها محمد علي ومعهم علمُهم وكتبهم. لقد قدم إلى مصر عدد كبير من أسرة شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، ودرس بعضهم في الأزهر، وكانوا طلقاء يمشون بين الناس، ولهذا السبب ولأنهم دَرَسوا في الأزهر ودَرَّسُوا وصنفوا انتشرت هذه الدعوة بمصر وعُرفت»[٢٩]. وبخلاف هذا الأمر فإن التبشير بالمنهج الوهابي في البلاد الإسلامية عموماً ومصر ـ خصوصاً ـ كان يسير سياسياً وثقافياً على قدم وساق، ففي بحث لندوة الدعوة في عهد الملك عبد العزيز يبدو واضحاً وبجلاء الدعم السعودي لرشيد رضا. فتذكر وقائع الندوة أن الملك عبد العزيز ساعد «محمد رشيد رضا وغيره في تمويل وطبع الكتب السلفية التي تقوم بطباعتها مطبعة المنار، كما دعم محمد حامد الفقي لطباعة عدد كثير من الكتب على نفقته الخاصة»[٣٠]. وتذكر في موضع آخر أن «من أبرز العلماء الذين كانت لهم صلات متينة بالملك عبد العزيز وعلماء المملكة الشيخ

---

(٢٩) حتى إن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب كان تلميذاً للجبرتي، وكان من الذين نفوا إلى مصر بعد سقوط الدرعية، وصار شيخ رواق الحنابلة، وهو صاحب كتاب **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**. انظر للمزيد: محمد إسماعيل المقدم، **خواطر حول الوهابية** (الإسكندرية: دار التوحيد للتراث، ٢٠٠٨)، ص ١٠٣.

(٣٠) تقول وقائع الندوة: «اهتم عبد العزيز بإرسال الدعاة إلى خارج البلاد للتعريف بالمنهج السلفي ودحض الشبه المثارة حوله، ووجه اهتمامه إلى دعم العلماء السلفيين في البلاد الإسلامية الذين أخذت أقلامهم تصول وتجول في مناصرة الدعوة السلفية والذب عنها كأمثال الشيخ محمد رشيد رضا، ومحمد حامد الفقي، ومحمد خليل الهراس، وعبد الرحمن الوكيل وغيرهم. فقد كان للشيخ محمد رشيد رضا جهود طيبة في مناصرة الدعوة السلفية وأتباعها، فكتب مقالات عديدة في صحف مصر ومجلاتها كصحيفة الأهرام ومجلة المنار يشرح فيها حركة الشيخ ومبادئها وأهدافها، وحالة أتباعها في عصره وأنهم الأمل الوحيد في إعادة ما للمسلمين من عز ومجد لأن عقيدتهم تقوم على مبادئ الإسلام الصحيح كما أنزله الله». للمزيد انظر: تقديم صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، بحوث ندوة الدعوة في عهد الملك عبد العزيز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ٢٣/ ٢/ ١٤٢٠هـ، ص ٢٥٠. على الرابط التالي:

<http://www.islamhouse.com/111036/ar/ar/books/%D8%A8%D8%ADD9%88%-D8%AB_%D9%86%D8%AF%D9%88%D8%A9_%D8%A7%D9%84%-D8%AF%D8%B9%D9%88%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%B9%D9%87%-D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83_%D8%B9%D8%A8%-D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B2%D9%8A%D8%B2_%D8%B1%-D8%ADD9%85%D9%87_%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87>.

رشيد رضا في مصر، ومحمد حامد الفقي»[٣١]. ويصف الطبيب محمد إسماعيل المقدم ـ أحد مؤسسي الدعوة السلفية بمصر ـ رشيد رضا بأنه «أبو السلفية في مصر» وأن له في عنق السلفيين ـ شاءوا أم أبوا، شكروا له أو جحدوا ـ منة وفضلاً، وآية ذلك دوره الرائد في نشر التراث السلفي، ومنافحته عن عقيدة السلف، ورموزها ممثلة في شيخي الإسلام ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وذلك من خلال مجلته المنار»[٣٢]. ويعود انتشار التيار السلفي الوهابي آنذاك إلى ضعف دور المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة بالأزهر الشريف، ما دعا شيخ الأزهر بعد سنين طويلة إلى الاعتراف في حوار له بذلك حيث قال: «إنه في غيبة دور الأزهر نشط السلفيون ونشطت بعض المذاهب الوافدة، وحاولت الوهابية أن تملأ الفراغ وانتشر فقه البادية، على حساب فقه الوسط»[٣٣]. أيضاً أدت الطرق الصوفية إلى انتشار البدع والخرافات، والقدرية والغيبية، والابتعاد عن الإسلام الحقيقي، كما ظهرت عادات وتقاليد جديدة تتناقض مع الإسلام، مثل فتح الحانات ودور البغاء والملاهي وسفور المرأة الأمر الذي أثار نفوس ومشاعر جانب من الرأي العام، ووجد أن الوسيلة الوحيدة لمواجهة ذلك هو تكوين جمعيات إسلامية دينية يكون هدفها مواجهة هذه الموجة الإلحادية الهدامة. وهنا بدأت عمليات سلفنة المجتمع المصري بمذاق متسعود ومن ثم احتلال المجال العام. وقد اعترف شيخ الأزهر بهذا، وسوف نبدأ بعرض أهم الجمعيات والتجمعات السلفية في مصر.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢. وكذلك انظر مقالة مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر الشيخ محمد حامد الفقي في افتتاحية مجلة **الإصلاح**، العدد ١ (١٥/ ٢/ ١٣٤٧هـ). وثناءه على دعم الملك عبد العزيز ووصفه له بالملك الراشد المخلص، «ولقد أُتِيحَتْ لي الفُرصةُ في ليلةٍ شَرُفتُ فيها بمقابلة جلالة الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود، أعزَّ الله به الإسلام، ووفَّقه لإحياء سُنَّة سيِّد المرسَلين، تحدَّثت إلى جلالة الإمام في ذلك، وكشَفت له عمَّا يجيشُ في صدري من شأن هذه الصحيفة»، للمزيد انظر المقالة على الرابط:
<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6778.html>.

(٣٢) انظر: المقدم، **خواطر حول الوهابية**، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣٣) انظر حوار الصحفي مكرم محمد أحمد مع شيخ الأزهر د. أحمد الطيب في جريدة الأهرام، ١٠/ ٧/ ٢٠١٠، متوفر على الموقع الإلكتروني للجريدة على الرابط:
<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=187680&eid=786>.

أولاً: الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة

أسسها الشيخ محمود السبكي[٣٤] في عام١٩١٢م ـ ١٣٣١هـ، وأطلق عليه أنصاره لقب «إمام أهل السنة»، واستمر اللقب مع خلفائه إلى اليوم، ويرى مؤسسو الجمعية أنهم «أول جمعية منظمة تدعو إلى إحياء السنة وإماتة البدعة»[٣٥]. وبحسب موقع الجمعية فقد عرضت ١٠ أغراض لها)[٣٦]. . ووضعت الجمعية بعض الأطر العامة التي تحكم سلوك أعضائها، ونصائح وإرشادات تمثل السلوك الأمثل للدعوة إلى الله، كما وضعت ما يقرب من ١٣ شرطاً للعضوية[٣٧]. و«تتضح النكهة السلفية في مؤسس الجمعية حين يقول في معرض سلوك جماعته مع أهل البدع: افعلوا معهم كل ما تقدرون

---

(٣٤) الشيخ محمود محمد خطاب السبكي من مواليد سبك العويضات مركز أشمون من منوفية مصر سنة ١٢٧٤هـ/ ١٨٥٨م، وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٣١هـ/ ١٩٣٣م، وله نحو من ستة وعشرين مؤلفاً، منها: **المنهل العذب، والرسالة البديعية، وفتاوى أئمة المسلمين، والمقامات العلية، وإتحاف الكائنات، والدين الخالص**، وأوصى بعد وفاته بأن يكون أولاده وذريته على رأس الجمعية من بعده، فتولاها منهم الشيخ أمين خطاب ابنه، ثم الشيخ يوسف خطاب، فلما انقطعت ذريته من الذكور تم انتخاب الشيخ عبد اللطيف مشتهري، ثم الشيخ فرحات علي حلوة، وللأول كتاب (هذه دعوتنا)، يؤسس فيه لوجوب الاتباع ويحذر من الابتداع، وينقد الحكام لانشغالهم عن التدين، صحيحه وفاسده. انظر: عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩)، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣٥) انظر في «تاريخ الجمعية» على رابط موقع الجمعية الشرعية:
<http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639>.

(٣٦) هي: نشر التعاليم الدينية الصحيحة، والثقافة الإسلامية، وتحفيظ القرآن الكريم، وإنشاء المساجد، وإصدار مجلة دينية، وإعانة المنكوبين والبائسين ممن ينتسبون إلى الجمعية، وإيجاد مستشفى لمعالجة فقراء المسلمين، وتجهيز موتى المسلمين الفقراء، ولا تتعرض هذه الجمعية للشئون السياسية التي يختص بها ولي الأمر. انظر موقع الجمعية الشرعية على الرابط:
<http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639>.

(٣٧) مثل: أن يكون العضو له مال ينفق منه على نفسه وأهله، وأن يتسم بلين الطبع، بالإضافة إلى الشرف والهدوء في المناقشات والحرص على طلب العلم ونشره، والمحافظة على الفرائض والسنن والبعد عن المحظورات والمكروهات الشرعية، وأن يكون العضو ذاكراً لله في كل أحواله، محافظاً على حقوق إخوانه، رحب الصدر واسع الحلم، سلفي العقيدة لا يحكم على الخلف بفسق أو ابتداع ما داموا مؤمنين بأنه سبحانه ليس كمثله شيء، مع حمل هموم الأمة والعامل على رفعة شأنها. انظر للمزيد:
<http://alshareyah.com/index.php?option=com_content&view=article&id=115&Itemid=639>.

عليه مما أذن لكم فيه الواحد القهار، فلا تجتمعوا معهم ولا تسلموا عليهم، ولا تعتبروا فعلهم ولا قولهم، واعبسوا في وجوههم، بل أهينوهم وأبغضوهم كما أرشدكم إليه نبيكم»[٣٨]. و«عادة ما يقودها علماء من الأزهر الشريف حتى الآن رغم أن من بين دعاتها أشخاصاً من خريجي المدارس والجامعات المدنية وهؤلاء يتلقون دورات علمية لمدة سنتين في معهد إعداد الدعاة التابع للجمعية قبل أن تعتبرهم الجمعية دعاة، وتسمح لهم بالخطابة وإعطاء الدروس في مقراتها[٣٩].

وتصدر الجمعية مجلة دورية باسم «التبيان»، وقد استمرت الجمعية لفترة طويلة تمكنت خلالها من التواؤم مع الأنظمة السياسية المتعاقبة في مصر، فضلاً عن قدرتها في تنوع مجالات عملها كالعمل الدعوي والتربوي والتعليمي والصحي وبعض الأنشطة الاجتماعية الأخرى كرعاية اليتامى والأرامل والمنكوبين. وعلى الرغم من أن مؤسس الجماعة الأول كان ينتمي إلى العقيدة الأشعرية إلا أن السلفية التي كان يقترحها السبكي والمنهج الذي سار عليه كان أقرب إلى مدرسة أهل الأثر وأصحاب الحديث الروائية منهم إلى مدرسة الأشعري الكلامية. وترى الجمعية أن «الدولة فى الإسلام هي نموذج كامل للدولة المدنية الحديثة»[٤٠]، وأنهم يؤمنون بالتمثيل النيابي للشعب، وبالفصل بين السلطات وبحق المواطنة لكنهم يعودون فيميزون بين مفهوم (الدولة المدنية) عند العلمانيين ومفهومها عند الإسلاميين فى الجوهر والمضمون، فكما يرون أن «الإسلام هو الأصل والمدنية الحديثة هي الفرع. . والأصل يسبق الفرع ويتقدم عليه وليس العكس. . ولذلك فلا بد أن تنبع كل القوانين والتشريعات في الدولة المدنية من الإسلام ولا تتعارض معه»[٤١]، كما يرون أن «المبادئ والركائز المتفق عليها بين الدولة في الإسلام والدولة المدنية هي عند الإسلاميين من الدين والعقيدة وهو أمر

---

(٣٨) انظر: الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، ص ٢٣٨.

(٣٩) انظر: عبد المنعم منيب، خريطة الحركات الإسلامية في مصر (القاهرة: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ٢٠٠٩)، ص ٢٥.

(٤٠) انظر: رضا الطبيب، «رؤية الجمعية الشرعية في المستجدات العصرية،» مجلة التبيان (القاهرة)، العدد ٨٧ (٢٠١١)، ص ٤٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

مقدس لا يملك المسلم نقضه أو مخالفته»[٤٢]، وأنه إذا كانت الدولة المدنية تهدف لتحقيق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة بين كافة أفراد المجتمع فإن للإسلام رؤية مغايرة لذلك. فالحرية مقيدة بأحكام أخلاقية وضوابط سلوكية، والعدالة محددة بنصوص القرآن والسُّنَّة تحديداً واضحاً، فالقاتل يقتل قصاصاً، والسارق تقطع يده، والزاني يجلد، وهذه نصوص قطعية الدلالة لا يستطيع مخلوق أن يغيرها. والمساواة مختلفة حيث حددت للمرأة حقوقاً حقوق المرأة الشرعية يختلف بعضها عن حقوق الرجل لطبيعتها الخلقية والوظيفية، ومنها حق الميراث والشهادة، كما حرمت عليها أموراً أباحتها للرجل مثل تعدد الزوجات. ثم تقول الرؤية «فلندع الألفاظ ولنترك الأسماء وليحتفظ كلٌ بما يراه لنفسه ونعمل جميعاً على إقامة تلك الدولة التى تقيم العدل وتحفظ للناس دينهم وحريتهم وتصون عليهم كرامتهم وتضمن لهم حقوقهم وتحدد عليهم واجباتهم»[٤٣].

ثانياً: جماعة أنصار السنة المحمدية

هي جماعة «أسسها في مصر سنة ١٩٢٦ الشيخ محمد حامد الفقي، ودستورها: التوحيد الخالص، وأخذ الدين من صريح القرآن وصحيح السنة، ومحاربة البدع والخرافات. ويبدو أن اسم الجماعة مستمد من الحديث عن الفرقة الناجية»[٤٤]. وتصف إحدى المجلات التابعة للجماعة المجتمع فتقول: إن «تسعة وتسعين في المائة من الأمة على جاهلية في علمها وعقيدتها وخلقها وحكمها ونظامها، وقد ضرب الجهل على القلوب نطاقاً مظلماً أسود حجب عنها كل هدى وكل نور، الأكثرية الساحقة على ذل القلوب للموتى، واستخذائها للأحجار والأشجار، واستكانتها وخشوعها للنصب والمقاصير والقبور، والأكثرية معرضة عن التحاكم في عقيدتها

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤٤) انظر: الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، ص ٩٩. ويقول كذلك مؤسس الجماعة في أحد مقالاته: «قامت أنصار السنة تجدد للناس دينهم من كتاب الله وسنة رسوله»، راجع: محمد حامد الفقي، الهوى يهوي بصاحبه إلى أتعس عاقبة، على الرابط التالي:

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-1695.html>.

وعبادتها وماليتها وشئونها إلى ما أنزل الله من الهدى والذكر الحكيم»[٤٥].

وتقول الجماعة عن نفسها: إنها قامت «برد الحق إلى نصابه، في بيئة شهدت صوراً متعددة من الجهل المطبق في الاعتقاد والعمل والسلوك فضلاً عن التلقي والاستدلال، فكانت الخرافات والدجل باسم الدين وصور الشرك المختلفة من تقديس المتبوعين والمقبورين وبناء المساجد عليها والتضرع إلى الله والدعاء عندها والتمسح بها والنذر لها في وقت شهدت فيه الأمة الابتعاد عن شرائع الإسلام في كافة مجالات الحياة..

وقد دعت جماعة أنصار السنة المحمدية وجاهدت بصدق أولئك الذين ظفر بهم شياطين الشرك والجهل، والطرق المفرقة والسبل الملتوية التي ألصقت بالإسلام، والتي استعمرت القلوب باسم الإسلام، ودعتهم إلى العمل على إشراب قلوبهم القرآن بهدايته وعلمه وآداب السنة المحمدية بحكمتها وأخلاقها ونورها..وللجماعة في مصر فقط لها أكثر من ٢٠٠ فرع ويتبع الجماعة ١٧٥٠ مسجداً أو يزيد قليلاً»[٤٦].

وقد حددت الجماعة ما يقرب من ٢٠ هدفاً من أهدافها، تمثلت في: دعوة الناس إلى التوحيد الخالص، وأخذ دينهم من نبعيه الصافيين: صريح الكتاب، وصحيح السنة، وأن نصوص الكتاب والسنة لا محيد عنها، وأن دين الله محصور في ظاهر هذه النصوص، والدعوة إلى حب رسول الله، وأن الحكم بغير ما أنزل الله هلكة في الدنيا وشقوة في الآخرة، والدعوة إلى مجانبة البدع ومحدثات الأمور، ومحاربة الخرافات والعقائد الفاسدة، وعدم

---

(٤٥) انظر: مقدمة وكيل أنصار السنة المحمدية فتحي أمين عثمان، ونقله وصف المجتمع حال صدور مجلة الهدي النبوي في عددها بالسنة ٢ (ربيع أول عام ١٣٥٨هـ) وقد أسس محمد حامد الفقي في آذار/ مارس ١٩٣٦م مجلة الهدي النبوي لتكون لسان حال جماعته والمعبرة عن عقيدتها والناطقة بمبادئها. وتولى رياسة تحريرها فكان من كتاب المجلة على سبيل المثال لا الحصر: الشيخ أحمد محمد شاكر، الأستاذ محب الدين الخطيب، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، وعبد الظاهر أبو السمح) أول إمام للحرم المكي، وأبو الوفاء محمد درويش، وصادق عرنوس، والشيخ عبد الرحمن الوكيل، والشيخ محمد خليل هراس، كما كان من كتابها محمود شلتوت. لمزيد انظر الرابط التالي:

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6776.html>.

(٤٦) كما «تنتشر دعوة أنصار السنة في بلدان كثيرة وذلك لأسلوب الجماعة في الدعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة مما جعل لها انتشاراً واسعاً في مختلف دول العالم وخارج القطر المصري»، انظر موقع جمعية أنصار السنة، على الرابط:

<http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-659.html>.

تهييج الناس وتحريضهم على حكامهم وإن جاروا ـ لا من فوق المنابر ولا غير ذلك لأن ذلك خلاف هدي السلف الصالح، وغيرها من الأهداف المدونة على موقع الجماعة[٤٧]. وفي ١٦ ـ ٥ ـ ٢٠١١ أصدرت جماعة أنصار السنة بياناً حول الأوضاع التي تمر بها مصر، وأعلنت أنها «سوف تعمل بإذن الله تعالى على تشكيل مجلس من العلماء للنظر في المستجدات التي تظهر في المجتمع، وإصدار الفتاوى المناسبة لها»[٤٨]. ويمكن اعتبار هذه اللحظة إيذاناً بميلاد مجلس شورى العلماء التابع للجماعة، بل إن الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية بمصر هو رئيس مجلس شورى العلماء وهو د. عبد الله شاكر. ويلاحظ أنه على موقع جماعة أنصار السنة المحمدية وفي باب البيانات عرض لبيانات «مجلس شورى العلماء».

وترفض الجماعة فكرة الديمقراطية أو مدنية الدولة وترميها بوصف العلمنة، ففي أحد المقالات لرئيس مجلس علماء جماعة أنصار السنة يقول عن الدولة المتصورة: إنها «إسلامية، لا شرقية ولا غربية، لا ديمقراطية،

---

(٤٧) ومن هذه الأهداف كذلك أن الرسول (ﷺ) إذ يحرم تشريف القبور، ورفع البناء فوقها بقباب ونحوها، واتخاذها مساجد، وإيقاد السرج عليها، وإقامة التماثيل، ودعاء المقبورين من دون الله والنذر لهم، والطواف حول القبور والتمسح بها وما إلى ذلك مما حذر منه الرسول وأنذر، فهي الظلم الذي يمقته الله، وموقفهم ـ أي الجماعة ـ من صفات الله وأسمائه يجب أن يكون كموقف الرسول (ﷺ) وأصحابه ومن تبعهم بإحسان: من إيمان بكل صفة جاءت في القرآن وصحيح السنة من الاستواء والفوقية واليد والعين والنزول والضحك وما إليها على ظاهرها، بدون تأويل أو تمثيل أو تعطيل، مع استحضار قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وجوب تمسكهم بالرجولة لتظل لهم القوامة على النساء، فلا يفلت الزمام من أيديهم، وأن أصل الداء وجرثومته: هو سماحهم للنساء بارتياد الملاهي من مراقص وسينمات، والرجوع إلى القرآن العظيم والسنة النبوية الصحيحة وفهمهما على النهج الذي كان عليه السلف الصالح. للمزيد انظر موقع جماعة أنصار السنة الحمدية، على الرابط التالي:
<http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-658.html>.

(٤٨) صدر هذا البيان بعد اندلاع ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ بأربعة شهور، وباجتماع عدد من العلماء والدعاة السلفيين في مصر لمدارسة الأوضاع الراهنة آنذاك، وما أسموه بـ«آليات العمل التي يجب أن تقدم إلى الأمة ورأوه محققاً لمصلحة الإسلام والمسلمين وسائر المواطنين»، وقد تضمن البيان الأول البدء في التماس مع الواقع السياسي المصري، حيث ورد في البيان: «نناشد الشباب الرجوع إلى العلماء الربانيين السائرين على منهاج النبوة في كل المستجدات على الساحة الإسلامية، وكيفية التعامل مع الواقع تعاملاً صحيحاً.. وضرورة تفعيل العمل بالشريعة الإسلامية، وصبغ حياة الأمة بالصبغة الإسلامية، والمناداة بالإصلاح في جميع جوانب الحياة المختلفة (سياسياً ـ تعليمياً ـ إعلامياً ـ اجتماعياً ـ اقتصادياً)». للمزيد انظر رابط جماعة أنصار السنة: بيان اجتماع العلماء والدعاة لتدارس الأوضاع الراهنة في البلاد:
<http://www.ansaralsonna.com/web/play-5210.html>.

ولا دكتاتورية، وإنما وسيطة شرعية عادلة، تحق الحق وتدعو إليه، وتبطل الباطل وتنهى عنه، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتدعو إلى الله، وتشهد على الناس.. فالنظام السياسي الإسلامي ليس نظاماً ديمقراطياً بحال، وهو يختلف مع الديمقراطية في الأسس والمبادئ.. النظام الذي يقوم أساساً على مبدأ الشورى وعلى العدل، وإقرار الحقوق والحريات وعلى شرعية سماوية واضحة جلية لا يجوز لفرد ولا لجماعة أن يخرج عليها»[٤٩]. ويقول في موضع آخر: «الديمقراطية والنظام السياسي الإسلامي لا يتطابقان. السيادة في الدولة الإسلامية لله تعالى متمثلة في أحكام شريعته.. مبدأ سيادة الأمة لا يتلاءم إلا مع نظام علماني يقصي الدين عن الدولة والسياسة، ويخول للأمة أن تقرر ما تشاء مما يوافق مصالحها دون أن ترجع في ذلك لأحد»[٥٠]. وعن تولي المرأة للمناصب يقول: «أجمع أهل العلم على أن المرأة لا تلي منصب الخلافة والرئاسة وذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز توليها القضاء»[٥١]. ويتمسك الكاتب بمفهوم الشورى التقليدي فيرى أن «الشورى في منهاج الإسلام تتسع لكل فكرة وكل نظام يحقق المشاورة عملاً، فمن الجائز أن تقوم الأمة باختيار أهل الشورى على أن يشترط في المرشح أن يكون أهلاً لهذه المكانة، ويجوز لولي الأمر أن يشاور أهل الاختصاص ويجوز أن تعرض بعض المسائل على الأمة جميعها أو غير ذلك»[٥٢].

ويصنف البعض ما تمثله (الجمعية الشرعية وجماعة أنصار السنة) على أنها من السلفية التقليدية.

---

(٤٩) انظر مقالة جمال المراكبي، «إسلامية لا ديموقراطية ولا ديكتاتورية،» ٢٠/٩/٢٠١٠، منشورة على الموقع الرسمي للجماعة على الرابط التالي:
< http://www.ansaralsonna.com/web/play-1776.html >.

(٥٠) انظر: مقالة جمال المراكبي، «الديموقراطية والنظام السياسي الإسلامي،» ٢٠/٩/٢٠١٠، منشورة على الموقع الرسمي للجماعة على الرابط:
< http://www.ansaralsonna.com/web/play-1775.html >.

(٥١) انظر مقالة جمال المراكبي، «تابع أسس ودعائم الحكم في الدولة الإسلامية،» ٢٠/٩/٢٠١٠، منشورة على الموقع الرسمي للجماعة على الرابط:
< http://www.ansaralsonna.com/web/play-1770.html >.

(٥٢) المصدر نفسه.

ثالثاً: مجلس شورى العلماء

هو عبارة عن تجمع من الدعاة السلفيين وبعض المنتمين إلى جماعة أنصار السنة المحمدية، ويرى المجلس أنه «هيئة مستقلة يجمع أعضاءه عقيدة هي عقيدة السلف الصالح، ومنهج هو منهج الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة»(٥٣). وقد أصدر مجلس شورى العلماء البيان الأول له في ١٧ ـ ٥ ـ ٢٠١١، أي بعد يوم واحد من اجتماع جماعة أنصار السنة المحمدية وتحديد موقفها إزاء الأحداث الجارية في مصر. وتكون البيان الأول من ٦ عناصر تلخصت في قولهم: إن الطريق الصحيح لتطبيق الشريعة الإسلامية هو تربية المسلمين على عقائد الإسلام، وعلى المسلمين أن لا يتأخروا عن التصويت بالموافقة على التعديلات الدستورية يوم السبت الموافق ١٤ من ربيع الآخر لعام ١٤٣٢هـ الموافق ١٩/٣/٢٠١١م، وليست هناك أية موانع شرعية من المشاركات السياسية في مجلس الشعب والشورى والمحليات، باعتبارها وسيلة من وسائل التمكين للدعوة ونشرها بين فئات المجتمع، وأنهم يفضلون ألا يترشح الدعاة والعلماء بأنفسهم حتى لا ينشغلوا عن الدعوة، وعلى المسلمين التصويت في انتخابات الرئاسة لمن يرونه أكثر تبنياً لقضايا الشريعة الإسلامية ومصالح الأمة، وأن الأمة رجالاً ونساءً، شيباً وشباباً لن يسمحوا لأحد أن يمس المادة الثانية من الدستور بالتغيير أو التبديل في أي صياغة مقبلة للدستور(٥٤). و«قد صار هؤلاء وجوهاً معروفة

(٥٣) للمزيد، انظر البيان التاسع عشر للمجلس على الرابط:
<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba=66>.

(٥٤) وقع على البيان الأول ١٧/ ٥/ ٢٠١١ أعضاء المجلس ـ آنذاك ـ كل من: أعضاء المجلس وهم: الشيخ د. عبد الله شاكر رئيساً وهو يشغل منصب الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية بمصر، وعضوية كل من (الشيخ الداعية محمد بن حسين يعقوب، والشيخ الداعية محمد حسان، والشيخ د. جمال المراكبي رئيس مجلس علماء جماعة أنصار السنة المحمدية، والشيخ مصطفى بن العدوي المحدث، والشيخ الداعية أبو بكر الحنبلي)، والشيخ وحيد بن عبد السلام بالي خادماً، والشيخ جمال عبد الرحمن مقرراً، وهو يشغل منصب مدير إدارة شئون القرآن الكريم بجماعة أنصار السنة المحمدية.

ثم توسع أعضاء المجلس ليصبح: الشيخ محمد حسان نائباً للمجلس، وإضافة عضوية الشيخ أبو إسحاق الحويني المحدث، ود. سعيد عبد العظيم الداعية الاسلامي، وجمال عبد الرحمن منسق المجلس، والشيخ وحيد بن بالي عضواً. وفي البيان السادس (٦) أكدوا على أن: المجلس لن يؤسس حزباً ولن يدعو إلى حزب ولن يشدد النكير على من أسس حزباً وفي الوقت ذاته فإنه يؤكد على رجال الأحزاب أن يضبطوا مواقفهم السياسية وغيرها بضوابط الشرع الشريف، وأن أي مخالفة للشرع =

بعدما تصدروا المشهد الإعلامي بالمشاركة في وساطات بين مواطنين مسلمين وأقباط، ولديهم أيضاً قنوات فضائية (الناس - الحافظ - الرحمة - الحكمة»)[٥٥]. وقد سعى المجلس منذ ميلاده إلى الاشتباك مع الواقع الجديد في مصر، فدعا من خلال بياناته مثلا في الانتخابات الرئاسية إلى اختيار أ.حازم صلاح أبو إسماعيل[٥٦]، ثم بعد خروجه من السباق دعموا د.محمد مرسي[٥٧]، وفي قضية كقضية الضباط الملتحين مثلاً كانوا داعمين للضباط، ورافضين لمنعهم من العمل، كما دعوا إلى عدم منع أحد من الصلاة في وقتها[٥٨]، كما طالبوا بمادة فوق دستورية للشريعة الإسلامية. وفي مجال العلاقات الخارجية استنكروا الانفتاح مع إيران، وحذروا من التشيع[٥٩]، كما استنكروا الاعتداء على السفارة السعودية وأكدوا أن العلاقة

= قد تذهب بهوية الأمة، وعليهم أن يحذروا من جعل الولاء والبراء على الحزب. انظر البيان السادس للمجلس على الرابط التالي:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 42>.

(٥٥) انظر: أميمة عبد اللطيف، **السلفيون في مصر والسياسة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، ص ١٢.

(٥٦) في البيان (١٩)، الموافق ٢٤ آذار/ مارس ٢٠١٢ ذكر البيان أنه تم اختيار ترشيح أ. حازم صلاح أبو إسماعيل لرئاسة الجمهورية لأنه وفق رؤيتهم أن هذا المرشح هو الذي سيقوم بتطبيق الشريعة والمحافظة على أمن واستقرار البلاد، والحرص على علاقات مصر الداخلية والخارجية. للمزيد انظر رابط البيان على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 66>.

(٥٧) في ٣٠ أيار/ مايو ٢٠١٢ أعلنوا دعمهم للمرشح د. محمد مرسي وقاموا بـ «تدارس أطراف قضية تحكيم الشريعة والموقف من الشيعة. . وأن يجتهد في تحكيم الشريعة على نهج أهل السنة والجماعة قدر الاستطاعة، وأن تكون أُخُوَّتُهُ لكل المؤمنين والمؤمنات بعيداً عن الحزبية، وأن يعمل جاهداً على نصرة المظلومين ورفع مستوى المعيشة لجميع المصريين، والعناية بأمر الفقراء والمساكين، وألا يكون بعيداً عن نبض الشارع وعامة الشعب. للمزيد انظر رابط البيان على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 74>.

(٥٨) في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢ أصدر البيان (٢٦) ذكر فيه وصايا لأعضاء اللجنة التأسيسية، وأن كل مسؤول في موقعه أن يُفْسِحَ المجال للعاملين لأداء الصلاة في مواقيتها التي وقَّتها الله». . إطلاق اللحية من سُنن الإسلام، وهدْي النبي (ﷺ) وأصحابه الكرام رضوان الله عليهم، فلا يُمْنَع أحدٌ من إطلاقها في أي موقع كان، ومجلس شورى العلماء يقف بجوار الضباط الملتحين يؤازرهم ويؤيد قضيتهم التي أيَّدها القضاء من قبل، ويطالب المسؤولين بعدم منعهم من مباشرة أعمالهم بسبب إطلاقهم لحاهم. للمزيد انظر رابط البيان على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 78>.

(٥٩) صدر هذا في البيان (٢٧) عن مسودة الدستور للعام ٢٠١٢، ثم صدر بيان في ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ طالبوا فيه بوضع مادة فوق دستورية صريحة قاطعة تنص على أن الشريعة الإسلامية =

بين مصر والمملكة العربية السعودية منشؤها الأخوة الإيمانية، وأن الدور السعودي قيادي وريادي في السعي للإصلاح بين المسلمين(٦٠)، وأيدوا الثورة السورية وطالبوا بدعم أهل السنة هناك(٦١)، كما هنأوا الثوار الليبيين على سقوط القذافي، وجددوا اعترافهم بالمجلس الانتقالي الليبي(٦٢). وبعد أحداث ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٣ وعزل الرئيس محمد مرسي أصدروا بياناً دعوا فيه إلى عودة الرئيس المنتخب إلى مكانه، وتشكيل حكومة كفاءات وطنية، وإيقاف الاعتقالات، وإجراء مصالحة وطنية، وانتخابات برلمانية تنظر في شرعية بقاء الرئيس من عدمه(٦٣).

رابعاً: الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

تُعرف الهيئة نفسها على أنها «هيئة علمية إسلامية وسطية مستقلة، تتكون من مجموعة من العلماء والحكماء والخبراء»(٦٤) **ويقول د. محمد يسري**

= هي مصدر التشريع وأن أي قانون يخالف الشريعة الإسلامية فهو باطل، كما اعترضوا على المادة الأولى التي تتحدث عن النظام الديمقراطي الذي يرونه يتعارض في أصوله مع قواعد الإسلام، فإن كان واضع هذه المادة يقول: إنها من الإسلام فالتصريح بكلمة النظام الإسلامي أحق، وإن كانت تخالف الإسلام فلا حاجة للمسلمين بها. للمزيد انظر رابط البيان على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 80>.

وفي البيان (٢٩) بتاريخ ١٦ شباط/ فبراير ٢٠١٣، وكذلك في المادة الأولى من البيان (٣٠) بتاريخ ٢٧ آذار/ مارس ٢٠١٣ استنكروا بشدة الانفتاح على إيران لما في ذلك من خطر على أهل السنة ودعوتهم ووحدتهم. ودعوا بهذا الخصوص إلى ضرورة التمسك بمنهج أهل السنة والجماعة، للمزيد انظر رابط البيان على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 81>.

انظر أيضاً:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 82>.

(٦٠) انظر رابط البيان بخصوص سحب المملكة العربية السعودية لسفيرها من مصر، على موقع المجلس على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 68>.

(٦١) انظر رابط البيان (١٨) للمجلس، على الرابط التالي:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 54>.

(٦٢) انظر رابط البيان (٩) بخصوص سقوط نظام القذافي، بتارخ ٢٢/٨/ ٢٠١١، على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 45>.

(٦٣) انظر رابط البيان (٣٤) بتاريخ ٧ تموز/ يوليو ٢٠١٣، على الرابط:

<http://www.shora-alolamaa.com/eg/play.php?catsmktba = 83>.

(٦٤) انظر موقع الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، على الرابط: =

الأمين العام للهيئة عن ميلاد الهيئة: «وُلِدَت من رَحِم هذه الثورة، وفي بواكيرها الأولى اجتمع عددٌ من المشايخ والعلماء بمسجد بلال، وتشاوروا في أمرِ ما يَجري، وفي حُكمه الشرعي، وفي الواجب على الأئمَّة والعلماء والدُّعاة وطلَبة العلم، فانتهوا إلى أنَّ ما يجري ليس خروجاً عن الشرعيَّة، وأنه يحقِّق شيئاً من المَصالح وإنِ اكتنفَتْه بعضُ المفاسد، فهي مغمورةٌ في كفَّة المصالح الرَّاجحة بحمد الله فأخرجَتْ هذه الجماعةُ من المشايخ والعلماء والدُّعاة بياناً وقَّع عليه بضعةٌ وثلاثون عالِماً وشيخاً من أهل العلم المعتبَرين، ثم مع بداية الأحداث وتفاقُمِها، اقتُرِح أن يَخرج بيانٌ ثانٍ، فاجتمع فيه عددٌ أكبر من العدد الأوَّل، ومع خروج البيان الثاني نشأَتْ فكرة «الهيئة الشرعيَّة للحقوق والإصلاح»، وبمجرَّد هذا اجتمعَت «الهيئة الشرعيَّة» اجتماعين؛ أحدهما كان قبل التنحِّي، والثاني كان ثاني يوم التنحِّي مباشرةً. وفي هذه الأثناء والآونة كان المشايخ يَرْقبون الأحداث، ويُراقبون المواقف، ويعدُّون لائحةً تأسيسيَّة «للهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح»، جرى التَّوافق عليها ثاني أيام التنحِّي مباشرة، وتأسَّست «الهيئة الشرعية» في ذلك التاريخ، وعقَدَت جمعيَّتَها العموميَّة الأولى بعد هذا التنحِّي مباشرة»[٦٥]. وقد ضمت الهيئة مجموعة من أفراد التيارات الإسلامية المتعددة كالسلفيين والإخوان المسلمين وجماعة أنصار السنة المحمدية، والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية، والأزهر الشريف، والدعوة السلفية بالإسكندرية، والدعاة المستقلين وغيرهم، وبلغ عدد أعضائها ١١٩ عضواً[٦٦]. وقد وضعت

<http://www.forislah.com/container-pages/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%-D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9>. =

(٦٥) للمزيد انظر حول الأمين العام للهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، بتاريخ ١٦/ ١١/ ٢٠١١، على الرابط:

<http://www.ansaralsonna.com/web/play-6168.html>.

(٦٦) من أعضاء الهيئة مثلاً: أ. د. علي السالوس (رئيس الهيئة)، أ د. طلعت عفيفي عميد كلية الدعوة بجامعة الأزهر سابقاً (النائب الأول لرئيس الهيئة) ووزير الأوقاف السابق، أ. د. محمد عبد المقصود (النائب الثاني لرئيس الهيئة)، والشيخ محمد حسان (النائب الثالث لرئيس الهيئة)، ود. محمد يسري إبراهيم (أمين عام الهيئة)، وأ. د. عبد الستار فتح الله - أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعتي الأزهر وأم القرى، ود. عبد الله شاكر ـ الرئيس العام لجمعية أنصار السنة المحمدية، ود. ياسر برهامي ـ أحد أعلام المدرسة السلفية بالإسكندرية، وم. محمد خيرت الشاطر ـ النائب الأول لمرشد جماعة الإخوان المسلمين، وغيرهم.

مجموعة من الأهداف للهيئة كان منها: البحث في القضايا والمستجدات المعاصرة، بما يساعد على حماية الحريات والحقوق المشروعة وتحقيق العدالة الاجتماعية، وإيجاد مرجعية راشدة تُحْيِي وظيفة العلماء والحكماء في الأمة، لمعاونة أهل الحل والعقد في تدعيم الحريات وتحقيق الإصلاح، والعمل على وحدة الصف وجمع الكلمة، وتقديم الحلول الشرعية للمشكلات المعاصرة وفقاً لمنهج الوسطية النابع من عقيدة أهل السنة والجماعة، وحماية الحريات الإنسانية، والحقوق الشرعية، والتنسيق مع مختلف القوى والمؤسسات الإسلامية والشعبية لتحقيق الأهداف المشتركة، وترسيخ القيم الإسلامية في الحياة المعاصرة بما يعيد بناء الإنسان وتنميته لإحداث نهضة حضارية شاملة.

وتعتقد الهيئة أن «المسلمين أمة واحدة، ودعاة أهل السنة طائفة واحدة، أساس وحدتهم الاعتصام بالكتاب والسنة، والاجتماع على الاتباع، .. ويخرج عن أهل السنة كل طائفة تحزّبتْ على أصل بدعي كلي، أو كثرت فيهم البدع كثرة تقوم مقام الأصل، فكل من شهر بلقب غير مرضي، أو عرف بمنهج بدعي فليس من السنة وأهلها، ويدخل في هذا طوائف الضالين من المبتدعة والزنادقة والمنافقين، والعلمانيين والتغريبيين والعقلانيين»[٦٧].

وفي مسألة العلاقة بين الحاكم والمحكوم والخروج ترى الهيئة أن «للأئمةِ الشرعيين حق السمعِ والطاعةِ في المَنشَطِ والمَكْرَه، وفي كلِّ طاعةٍ ومباحٍ مشروع، دون كلِّ معصيةٍ أو ظلم ممنوع. ويَحرُمُ الخروجُ على الأئمةِ ما داموا مُسلِمين، ولكتابِ اللهِ ولسُنَّةِ نَبِيِّه (ﷺ) محكِّمين، يُصبَر عليهم وإن جاروا، ويُحجُّ ويُجَاهَدُ معهم وإن ظلموا وفسقوا، وتُلزَمُ جماعتُهم وإن ضَربوا الظُّهورَ وأخذوا الدُّثُور»[٦٨].

---

(٦٧) انظر موقع الهيئة على الرابط:

<http://www.forislah.com/container-pages/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9>.

(٦٨) انظر في ميثاق الهيئة الشرعية للحقوق والصلاح، والذي يُجسّد ـ وفق رؤية الهيئة ـ أصول الدعوة وفقهها عند طوائف الدعاة من أهل السنة والجماعة، والتي هي: أصول في ربانية العلماء والدعاة ـ منهج التلقي والاستدلال ـ أصول في العقيدة الصحيحة، ثم رُتّب في عشر مهمات: (حقيقة الإيمان وما يقدح فيه ـ الإيمان بالملائكة والكتب والرسل وباليوم الآخر وبالقضاء والقدر، والعقيدة في آل البيت، والإمامة ومهمات متفرقة) بالإضافة إلى بعض الأصول في: العبادة، الإفتاء، والدعوة =

وترى الهيئة أن «الإسلام دينٌ ودولةٌ، فإذا أقيم الدين استقامت الدولة، وبإقامة الدين واستقامة الدولة تنطلق الدعوة في مجالات رحبة؛ من التعليم والحسبة، . . العمل السياسي الإسلامي المعاصر يهدف إلى استعادة الحكم والتحاكم إلى الشريعة الإسلامية، وحماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية، والتمكين للدعاة وللدعوة الإسلامية والاحتساب على المنكرات السياسية. الأصل في حكم المشاركة السياسية أنها من جملة الفروض الكفائية»(٦٩).

وفي (مادة ٧) من نظام الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح تنص على: «العمل على وحدة الصف وجمع الكلمة، وتقديم الحلول للمشكلات المعاصرة وفقاً لمنهج الوسطية النابع من عقيدة أهل السنة والجماعة، . . ثم في المادة (٤٢) من الفصل الثامن تشترط في عضو الهيئة مثلاً الالتزام بمنهج وعقيدة أهل السنة والجماعة، وغيرها من الشروط»(٧٠).

خامساً: الدعوة السلفية بالإسكندرية

تُعرف الدعوة السلفية نفسها على أنها «جماعة دعوية إصلاحية تتبنى السلفية منهجاً والعمل الجماعي المنظم أسلوباً، وتعتبر عضويتها ميثاقاً بين جميع المنتمين إليها على التعاون على نشر هذا المنهج والالتزام بالشرع فيما فيه دليل وبما تنتهي إليه الشورى داخل مؤسسات صنع القرار داخلها فيما

= إلى الله، والتربية والتزكية، والوعي والبصيرة، والوحدة والائتلاف وفقه الخلاف، وأصول العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأصول في الاحتساب والجهاد، وفي العمل السياسي، وأصول في رعاية الأولويات. على الرابط:

<http://www.forislah.com/container-pages/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%-D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9>.

(٦٩) للمزيد، انظر الرابط:

<http://www.forislah.com/container-pages/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%-D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9>.

(٧٠) كما تشترط في نظام عضوية الهيئة الكفاية الشرعية والحضور والمشاركة الدعوية، والاشتغال بقضايا الأمة وهمومها، والتحرر من أسر التعصب الحزبي، وتقديم المصالح الكلية للأمة على المصالح الحزبية، وحسن السيرة والسلوك. للمزيد انظر الرابط:

<http://www.forislah.com/container-pages/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%-D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9>.

يحتمل النظر»[٧١]. ويصنفها البعض على أنها ممثل السلفية العلمية في مصر.

وقد نشأت الدعوة في أواسط السبعينيات على يد مجموعة من الطلبة الذين كانوا يدرسون في الكليات العلمية (الطب ـ الهندسة) وكانوا منضوين تحت الجماعة الإسلامية ـ آنذاك ـ والتي انتشرت بالجامعات المصرية في حين كان أعضاء تنظيم الإخوان المسلمين يحاولون إعادة تشكيل أنفسهم مرة أخرى. تمكن الطبيب محمد إسماعيل المقدم[٧٢] من جذب عدد من الشباب المتدين المتحمس للفكر السلفي. كان متأثراً بمشايخ الوهابية في السعودية، ويرى الأخذ عنهم ومنهم، وكان قد احتك بهم من خلال السفر في رحلات الحج والعمرة. يقول الطبيب أحمد فريد عن المرحلة الأولى لانفصالهم عن الجماعة الإسلامية وتأسيس ما يسمى بالدعوة السلفية: «كان العمل ما يزال تحت اسم الجماعة الإسلامية، والكل يعمل تحت هذه الراية ولكن العقيدة هي عقيدة السلف والذين يوجهون الفكر بالجماعة الإسلامية هم أعلم الناس بفكر ومنهج السلف.. ثم كان من تقدير الله (ﷻ) أن بدأ الشيخ محمد بن إسماعيل في إنشاء المدرسة السلفية وذلك بعد أن رأى أنه تأهل للدعوة والتصدي لتعليم الناس وكانت بداية المدرسة السلفية درس عام يوم الخميس في مسجد عمر بن الخطاب وذلك قبل أن يكتمل بناؤه، وكانت هناك حلقة بمسجد عباد الرحمن ببوكلي صبح الجمعة، وكان الحضور في هذه الحلقة لا يتجاوز العشرة أفراد ولم يكن معنا أحد قادة الدعوة السلفية الآن، وكان الشيخ محمد يحفظنا متن **العقيدة الطحاوية** وكذا **تحفة الأطفال** وكلفني بتدريس **مدارج السالكين**

---

(٧١) انظر موقع «أنا سلفي» الموقع الرسمي للدعوة السلفية بالإسكندرية على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=37645>.

(٧٢) من مواليد الإسكندرية في عام ١٩٥٢، حاصل على بكالوريوس الطب، ومؤسس الدعوة السلفية بها، نشأ في ظل جماعة أنصار السنة المحمدية، ثم عمل بالدعوة السلفية لأول مرة سنة ١٩٧٢م، ثم كان تأسيسه للمدرسة السلفية بالإسكندرية سنة ١٩٧٧م وضم لها عدداً من الشباب. التقى مع أحمد فريد في الكلية، وفي أثناء دراستهما في الجامعة كونا مع زملائهما فريقاً للدعوة إلى منهج أهل السنة والجماعة وكان الشيخ المقدم هو الذي يصنف الرسائل التي تُنشر بين شباب الجامعة! يقول د. أحمد فريد أحد رموز الدعوة السلفية «فكان الذي يضع برنامج المعسكرات الشيخ محمد بن إسماعيل، فقد كان وما زال أعلمنا ونحسبه أتقانا لله (ﷻ)، ولم يكن ظهر اسم السلفية وكذا لم يكن هناك تواجد لمنهج الإخوان، فكان العمل تحت اسم الجماعة الإسلامية، ولكن الكتب التي نَدْرُسُهَا ونُدَرِّسُهَا سلفية كتب ابن تيمية وابن القيم، وأذكر أنه في سنة من السنوات تم تدريس كتاب: الأصول العلمية للدعوة السلفية للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق»! ويقدم دروسه بمسجد أبي حنيفة بحي بولكلي بالإسكندرية.

شرح منازل السائرين»![٧٣]. وأسسوا معهداً باسم معاهد الفرقان لإعداد الدعاة[٧٤]. ومن أبرز أعلامها كل من: الطبيب أحمد فريد[٧٥]، وم. محمد عبد الفتاح[٧٦]، والطبيب سعيد عبد العظيم[٧٧]، والطبيب ياسر برهامي[٧٨]،

---

(٧٣) انظر الصفحة الرسمية للطبيب أحمد فريد على الرابط:

<https://ar-ar.facebook.com/shikh.ahmedfarid/info>.

(٧٤) لمزيد الاطلاع على المعهد والمنهج المعتمد والأساتذة الذين يدرسون، وطريقة التدريس على الرابط:

<http://www.elforqan.org/index.php/80-2012-02-01-09-18-03/1-2012-02-01-06-05-45>.

(٧٥) ولد في عام ١٩٥١ والتحق بكلية الطب في الإسكندرية، نشط في العمل الطلابي إبان فترة السبعينيات، وكان يعمل مع الجماعة الإسلامية، يقول عن نشاطه خلال تلك المرحلة: «طبع بعض الكتيبات باسم الجامعة الإسلامية كرسالة «يا قومنا أجيبوا داعي الله» للشيخ محمد إسماعيل ورسالة «دقائق الأخبار في رقائق الأخيار» للعبد الفقير. وكانت أول رسالة بعنوان «العقل وثلاثة أسئلة» وكان من نشاط الدعوة أيضاً في هذه المرحلة قوافل الدعوة على طريقة التبليغ داخل الجامعة»، وعندما عرض عليه العمل مع جماعة الإخوان قال «نحن نحب السلف وعلماء السلف وسوف نشتكيكم إلى الله (ﷻ)»، وكان الرفض بسبب أن المرشد كان مجهولاً. ثم استقل بالعمل وأسس مع صديقه إسماعيل المقدم جماعة جديدة أطلقوا عليها اسم الدعوة السلفية. ويقول «كان الشيخ محمد إسماعيل مسئولاً عن منطقة محرم بيه وكان بها الشيخ أبو إدريس محمد عبد الفتاح وكذا الشيخ سعيد عبد العظيم». ويقول في موضع آخر عن بعض أعماله الدعوية«واجتهدت في هذه الفترة في تعريف أهل المسجد معنى السنة وحذرتهم من البدع.. وفي بعض الجُمعات أعلنت أن الأذان سيكون واحداً بعد ذلك وليس هناك قراءة قرآن قبل الأذان». للمزيد انظر في ترجمة د. أحمد فريد على موقع طريق السلف على الرابط التالي:

<http://www.alsalafway.com/cms/trajem.php?action=scholar&id=95>.

(٧٦) ولد المهندس محمد عبد الفتاح أبو إدريس في الإسكندرية عام ١٩٥٤م، والتحق مبكراً بالعمل الإسلامي في جماعة أنصار السنة، وكان أميراً لتيار الجماعة الإسلامية في كلية الهندسة. قام بتأسيس المدرسة السلفية، كما أسس أيضاً معهد الفرقان لإعداد الدعاة. درس مادة الفقه للطلاب. وله عدد من المؤلفات منها: رسالة علم التلاوة في تجويد القرآن، ورسالة وأقيموا الصلاة في فقه الصلاة، ورسالة فقه الصيام وغيرها من الكتب والمؤلفات. يُعد الشيخ أبو إدريس غير معروف لدى الكثير من السلفيين لعدم حبه الظهور في الإعلام. وهو رئيس مجلس إدارة الدعوة السلفية بالإسكندرية.

(٧٧) ولد في عام ١٩٥٢م بالإسكندرية، حصل على بكالوريوس الطب والجراحة من جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٨، كان يخطب الجمعة في عدة مساجد بالإسكندرية كالجمعية الشرعية وأنصار السنة وغيرهما. أحد المؤسسين الأوائل للعمل الدعوي في الجماعة الإسلامية في الجامعة ثم المدرسة السلفية بالإسكندرية في سبعينيات القرن الماضي ومن بعدها الدعوة السلفية، وأشرف على العديد من أنشطتها الدعوية والاجتماعية عبر مراحل مختلفة حتى الآن.

(٧٨) ولد في محافظة الإسكندرية في ١٩٥٨/٩/٩م، حصل على بكالوريوس الطب والجراحة في عام ١٩٨٢م كما حصل على ماجستير طب الأطفال عام ١٩٩٢م من جامعة الإسكندرية، حصل على ليسانس الشريعة الإسلامية عام ١٩٩٩م من جامعة الأزهر. شارك في العديد من المجالات الدعوية بداية من تأسيس معهد إعداد الدعاة للمدرسة السلفية بالإسكندرية والتدريس فيه، حيث قام بتدريس مادتي التوحيد وأصول الدعوة إلى حين إيقافه سنة ١٩٩٤م وللشيخ مؤلفات عديدة مسموعة =

وم. عبد المنعم الشحات[٧٩].

وترى الدعوة السلفية أن المقصود بالسلفية هو «المُحافظة على معتقد السلف، وعلى فهم السلف للكتاب والسنة، وعلى منهج السلف (ﷺ). فالدعوة السلفية هي المحافظة على ما مضى عليه سلف الأمة (ﷺ)»[٨٠]، وأن السلفيين «هم الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح (ﷺ)، وينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب والسنة»[٨١].

ويمكن القول: إن قواعد المنهج السلفي وفق رؤية الدعوة السلفية بالإسكندرية ـ والتي تميز وفق رؤيتهم أصحاب المنهج الصحيح من أصحاب المناهج والآراء، والأهواء المبتدعة ـ هي: تقديم النقل على العقل ـ رفض التأويل الكلامي ـ كثرة الاستدلال بالآيات والأحاديث، لأن أهل السنة هم أسعد الناس بالكتاب والسنة.

كما يعتقد أنصار الدعوة السلفية أن لها أصولاً علمية ـ ويعنون بالأصول العلمية أي القضايا الكلية التي تهتم بها هذه الدعوة، وتجعلها نصْبَ عينيها ـ وهي قضية التوحيد القضية الأولى في هذه الدعوة، والاتباع، والتزكية.

ويؤمن أنصار الدعوة السلفية أنه «لا يكفي اسم الإسلام حتى تكون من الناجين يوم القيامة، وحتى تكون على الحق حتى تضم إلى ذلك أن تكون على معتقد أهل السنة والجماعة، وعلى فهم أهل السنة والجماعة للكتاب»[٨٢]. وأن «الفرقة الناجية التي أخبر عنها المعصوم فالطائفة الظاهرة هم أهل الحديث، وهم أهل الأثر»[٨٣].

= ومقروءة. ويقوم عادة بالتدريس بمسجد الخلفاء الراشدين بالإسكندرية.

(٧٩) المهندس عبد المنعم الشحات ولد في عام ١٩٧٠ بالإسكندرية، وهو المتحدث الرسمي باسم الدعوة السلفية بالإسكندرية من ٢٠١١، حصل على بكالوريوس الهندسة من جامعة الإسكندرية عام ١٩٩٣، وتخرج من معهد الفرقان لإعداد الدعاة التابع للدعوة السلفية، ويعد أحد تلامذة مؤسسي الدعوة السلفية. ترشح كممثل عن حزب النور في انتخابات ٢٠١١ ـ ٢٠١٢، لكنه خسر الانتخابات.

(٨٠) انظر: أحمد فريد السكندري، **السلفية قواعد وأصول** ص٧، متاح على الإنترنت على الرابط:

<http://ar.islamway.net/book/1779>.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨.

والملاحظ على هذا المنهج محاولته بطريقة لا واعية التحجر على فهم فترة تاريخية بعينها، بحيث تكون متجاوزة للزمان والمكان، واعتبارها هي فترة الازدهار والسمو، وإضفاء نوع من القداسة والتبجيل عليها، والترويج لفهمها على أنه الفهم الأصح والأوحد للدين، وغيره بدعة مُنكرة، «فالخير كل الخير في من سلف، والشر كل الشر في من خلف». وهو بذلك يُصادر على الأجيال القادمة، بل وعلى النص الديني ذاته المُنفتح على الجميع والصالح لكل زمان ومكان بلجمه بفهم السلف أصحاب القرون الثلاثة الأولى والوقوف عندهم، بل إن هذا المنهج بهذه الطريقة يُضمر العجز عن إنتاج المعرفة الدينية، ويُعلن التقليد والولاء للماضي والعيش فيه على حساب الحاضر والمستقبل.

وللدعوة السلفية موقف مُعادٍ لكل من الديمقراطية والمدنية والوطنية والمواطنة والدولة الحديثة وجملة الحقوق والحريات، نعرضها كالتالي:

الموقف من الديمقراطية: ترفض الدعوة السلفية في أدبياتها الديمقراطية جملة وتفصيلاً، وترى أنها «صورة من صور الوثنية العصرية»[(٨٤)]، وأن المبادئ «التي تنطوي تحتها كفرية وثنية، والشرك شيء واحد تتفق صوره في أنها قصد لغير الله في التوجه والطلب والتشريع والتعظيم والتقديس»[(٨٥)]، وتؤدي إلى أن «يكون الحكم بمقتضى مصالح كل شعب ورغباته، فالحق والصواب ما يحقق منافع الأمة الدنيوية، والخطأ والباطل ما كان لا يحقق مصالحها، وتقدير المنافع والمصالح تحدده رغبات الشعوب وأهواؤها، وما كان مرفوضاً بالأمس يقبل اليوم، وما يقبل اليوم قد يرفض غداً، فلا ثوابت ولا قيم ولا مبادئ إلا المصلحة والمنفعة تحددها قيادات وزعامات من البشر تقود الجموع إلى ما ترى»[(٨٦)] كما ترى أن التشريع لله، والقوانين الوضعية

---

(٨٤) انظر في ذلك: سعيد عبد العظيم، **الديموقراطية في الميزان** (الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٦، متاح على الإنترنت على الرابط التالي:
<http://ia700606.us.archive.org/27/items/waq85970/85970.pdf>.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٣. وكذلك مقالة: أحمد البغدادي، بتاريخ ٢٨ حزيران/يونيو ٢٠١٠، بعنوان «العلمانية والعناد»، يقول: وكنا نحن من الفريق الذي يرى استحالة الجمع بين هذا الدين الجديد ـ الديمقراطية ـ، وبين الإسلام، وكل يوم تزداد قناعتنا بهذا الرأي رسوخاً». على الرابط:
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=18364>.

(٨٦) انظر مقالة علاء بكر، «حول الدولة المدنية،» على موقع «أنا سلفي» على الرابط:
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=3789>.

تعتبر مخالفة للشريعة الإسلامية[٨٧]. وترفض الدعوة السلفية المشاركة في البرلمان: و«ترى الدعوة عدم المشاركة في هذه المجالس المسماة بالتشريعية سواء بالترشيح أو الانتخاب أو المساعدة لأي من الاتجاهات المشاركة فيها وذلك لغلبة الظن بحصول مفاسد أكبر»[٨٨].

الموقف من الدولة المدنية: تنكر الدعوة السلفية فكرة الدولة المدنية، وترى أنها قنطرة للدولة اللادينية[٨٩]. ويتضح كذلك رفضهم لتحية العلم ولشعار النسر ولنظام الجيش، ففي مذكرات الطبيب أحمد فريد يقول: «الجيش كله ظلم، ظلم النفس، وظلم العباد.. ما ظنكم برسول الله لو أتى فرأى أمته يلتفون حول خشبة في آخرها خرقة يعظمونها من دون الله.. ما ظنكم برسول الله لو أتى فرأى أمته يعظم بعضها بعضاً.. تقولون: الجيش يربي الرجال وتأمرون بحلق اللحية والتشبه بالنساء؟.. كل أخ يلبس باريه (Béret ما يوضع على الرأس) فيه صنم (النسر) يداريه فإن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب ولا صورة»[٩٠].

الموقف من الأحزاب: ترى الدعوة السلفية أن «الأحزاب بدعة منكرة، وهي أثر من آثار الاستعمار»[٩١]، كما أن «الأحزاب التي تقوم على مبادئ

---

(٨٧) يقول ياسر برهامي عن دخول المجالس النيابية والمشاركة بها: «**أولاً**: حكم الداخل والمشارك بغرض تحقيق الديمقراطية بإباحة التشريع لغير الله طالما كان حكماً للأغلبية، فهذا شرك مناف للتوحيد إلا أن يكون صاحبه جاهلاً أو متأولاً ولم تبلغه الحجة فلا يكفر بعينه حتى تقام عليه الحجة الرسالية. ثانياً: الداخل والمشارك بغرض تطبيق الشرع بشرط إعلان البراءة من الأصل الذي قامت عليه المجالس من التشريع لغير الله فهذا من المسائل الاجتهادية المعاصرة وهو مختلف فيه بين العلماء المعاصرين». انظر: ياسر برهامي، «السلفية ومناهج التغيير،» مجلة **صوت الدعوة**، ص ٤، متاح على الإنترنت على الرابط التالي:

<http://ar.islamway.net/book/672>.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨. وكذلك انظر تسجيل بعنوان: «حول مفهوم الديموقراطية،» لياسر برهامي، بتاريخ ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، على الرابط التالي:

<http://www.youtube.com/watch?v=9QruAcPeYC0>.

(٨٩) انظر مقالة عبد المنعم الشحات، «السلمي اتحاد الدويلات المصرية ذات النظام المدني،» ٢١/٩/٢٠١١، متاحة على الرابط:

<http://ar.islamway.net/article/8944>.

(٩٠) انظر الصفحة الرسمية للطبيب أحمد فريد على الرابط التالي:

<https://ar-ar.facebook.com/shikh.ahmedfarid/info>.

(٩١) عبد العظيم، **الديموقراطية في الميزان**، ص٩٩.

العلمانية والديمقراطية والاشتراكية والشيوعية وغيرها من المبادئ الوضعية التي تخالف أصل الإيمان والإسلام من فصل الدين عن الدولة وأنظمة المجتمع والمساواة بين الملل كلها، واحترام الكفر والردة وقبولها، كتعدد الشرائع لا يفسد للود قضية كما يزعمون، كل هذا من العصبية الجاهلية والولاء للكافرين والمنافقين مما يستوجب على كل مسلم رده وهجره ومحاربته والتبرؤ منه»[٩٢].

الموقف من المواطنة: يتضح من كتابات الدعوة السلفية رفضها لمفهوم المواطنة، وتمسكها بمفهوم أهل الذمة[٩٣] (المسيحيين - اليهود) الذين عليهم أن يدفعوا الجزية[٩٤]، وكذلك رفضها للحقوق والحريات

---

(٩٢) برهامي، «السلفية ومناهج التغيير،» ص٦ - ٧.

(٩٣) انظر في إجابته على سؤال: هل المسلم والنصراني سواء في كل شيء حتى في تولية الإدارات العليا؟ كانت إجابته: الولايات العامة التي أخطرها رئاسة الدولة، وكذا رئاسة الحكومة لا يمكن لأحد أن يخالف إجماع العلماء بعد نص القرآن فيها: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، قال ابن المنذر: «أجمع العلماء على أنه لا ولاية لكافر على مسلم بحال». فمن يخالف ذلك بزعم أن الدستور جعل الناس سواسية محجوج بالكتاب والسنة والإجماع، فعليه أن يتوب إلى الله ويرجع عن ذلك كائناً مَن كان. راجع الفتوى على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=31507>.

وفي ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣ جاء سؤال للطبيب برهامي: ما تعليق فضيلة الشيخ ياسر على تصريح أ. صلاح عبد المعبود من أنه يجوز للقبطي تولي رئاسة حزب النور! وهل يمكن ذلك؟ كانت إجابته: فالحزب الذي يجعل أهم مبادئه تفعيل المرجعية العليا للشريعة الإسلامية لا يمكنه أن يقوم بهذه المهمة برئاسة مَن يعتقد بطلان هذه الشريعة أصلاً وبطلان الدين الذي تقوم عليه هذه الشريعة. أما الوضع القانوني؛ فلا يوجد نص يمنع ذلك حسب قانون الأحزاب، ولكن إنما يتم ذلك من خلال انتخاب قواعد الحزب لقيادته التي يطمئنون أنها تؤمن بمبادئه وتنفذها، متاح على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=43367>.

وفي أحد التسجيلات للطبيب ياسر برهامي يقول في إجابته على سؤال: هل يدل إباحة نكاح الكتابيات على جواز محبة أهل الكتاب؟ فأجاب في معرض: يُكره أن يتزوج الكتابية، وهو مأمور بأن يبغضها على دينها . . الله أجاز نكاحهن ولم يجز محبتهن على دينهن، وعندما يدخل عليها لا يبدأها بالسلام، على الرابط:

<http://www.youtube.com/watch?v=EfZ9yZajl4c>.

(٩٤) انظر في ذلك: عبد العظيم، **الديموقراطية في الميزان**، ص٥٠ - ٥٣. قارن بين ما تطرحه الدعوة السلفية وبين ما قدمه د. سليم العوا من تجديد في مفهوم أهل الذمة، وانقضاء العقد، وبداية مرحلة جديدة مع تأسيس الدولة القومية، ومفهوم المواطنة. للمزيد انظر: محمد سليم العوا: للدين والوطن: **فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، و«العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين: مفاهيم أساسية،» مجلة **المسلم المعاصر** (القاهرة)، السنة ٢٢، العدد ٨٥ (آب/ أغسطس - تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧)، ص ٢٧ - ٣٨.

المقررة للمرأة كمواطنة[٩٥].

الموقف من الحريات والحقوق العامة: ترى الدعوة السلفية أن هذه الحريات لابد أن تضبط بالشريعة[٩٦]، وأنها حريات زائفة نتيجة تقليد الغرب، وأنها دعوات لنشر الرذيلة والإباحية والإلحاد والفوضى الجنسية[٩٧]!

هذه الجمعيات والجماعات والدعوات السلفية تلعب دوراً خطيراً ومهماً في النظام السياسي المصري فهي «تمارس وظائف في النظام السياسي على مستوى المدخلات، ويتمثل ذلك في عملية التنشئة السياسية والتجنيد السياسي التي تقوم بها الجمعيات عن طريق المساجد الخاصة بها والتي تساهم في تدعيم الثقافة الإسلامية، والتركيز على محاربة البدع والبعد عن المذاهب الإلحادية، وهذا يجعلها جزءاً من الثقافة العامة للمجتمع، كما أن هذه الجمعيات تعمل كآلية لتوزيع الموارد في المجتمع، أو القيام بدور هام فيما يتعلق بالوظيفة التوزيعية للنظم السياسية، وهنا يظهر دور الجمعيات في هذه العملية، حيث تساعد النظام على أداء هذا الدور، خاصة في مجال السياسة العامة مثل: الإنفاق على التعليم، والرفاهية الاجتماعية. هذه الجمعيات التطوعية هي عبارة عن مؤسسات مشاركة، وهي في هذا تختلف عن مؤسسات الإدارة والتنفيذ»[٩٨]. كما أن هذه الجمعيات والجماعات «يمكن أن تلعب دوراً هاماً في تعبئة المواطنين للمشاركة في النظام السياسي وتدريب القادة وتأهيل أكبر عدد من المواطنين للمشاركة في السياسات القومية للدولة وخاصة في مجال الخدمات الاجتماعية، بالإضافة إلى

---

(٩٥) انظر: عبد العظيم، **الديموقراطية في الميزان**، ص٥٤ ـ ٥٩. يقول المؤلف: «تمنع المرأة من تولي المناصب العليا كأن تكون وزيرة أو قاضية وخاصة رئاسة الدولة. فلا تخرج من بيتها إلا لحاجة أذن الشرع فيها ومع التأدب بالآداب الشرعية وبإذن الزوج أو الولي». وقد استشهد الكاتب بفتوى الشيخ حسنين مخلوف في الخمسينيات، وقرروا أنه لا يجوز للمرأة خوض الانتخابات!

(٩٦) يقول برهامي: «مسألة الحريات العامة لا بد أن تضبط بالشريعة التي هي النظام العام لمجتمعاتنا». انظر: فتوى ياسر برهامي بتاريخ ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، على الرابط:
<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=31507>.

(٩٧) انظر: عبد العظيم، **الديموقراطية في الميزان**، ص ٧٩ ـ ٨٢.

(٩٨) انظر: إيهاب حامد نجم، «الدور السياسي للجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر مع دراسة حالة للجمعية الشرعية،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٦)، ص ١٤.

مساهمتها في تعظيم قدرات الدولة ومواردها لتساهم كذلك في إضفاء مزيد من الشرعية على النظام السياسي وتدعيم أركانه»[٩٩].

تحولات الدعوة السلفية بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١: ميلاد حزب النور

استثمرت الدعوة السلفية مناخ الحرية والانفتاح الذي وفرته ثورة ٢٥ يناير، ووعدت بمزيد من المد والانتشار[١٠٠]. كان موقف الدعوة السلفية رافضاً للثورة وغير مشارك فيها، ففي فتوى بتاريخ ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ عن حكم المشاركة في ثورة ٢٥ يناير كان الرد «نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير»[١٠١]. ثم بعد تطورات الأوضاع السياسية بدأت تصدر بيانات منها في الأول من شباط/فبراير الذي استمر على نهج رفض الثورة، ثم الثامن منه[١٠٢] بدأ موقف الدعوة يتغير نوعاً ما،

---

(٩٩) انظر: أيمن عبد الوهاب، «الدور السياسي للجمعيات التطوعية في مصر،» في: محمد صفي الدين خربوش، محرر، **التطور السياسي في مصر من ١٩٨٢ ـ ١٩٩٢: أعمال المؤتمر السنوي الأول للباحثين الشبان** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤)، ص ٥٢١.

(١٠٠) انظر حوار الطبيب أحمد فريد مع جريدة **الشروق**، ٥/٣/٢٠١١، حيث قال: «إن المد السلفي قادم، لأن الشارع يرغب في السلفيين الذين يقيمون شعائر الإسلام ويقدمون خدمات أكثر من الإخوان».

(١٠١) وهم في هذا امتداد لمدرسة أهل الحديث وأهل السنة «الذين أنكروا الخروج بالسيف على أئمة الجور، حتى لو قتل هؤلاء الأئمة الرجال واسترقوا الذرية وسبوها! وقالوا بإمامة الفاجر والفاسق»!، انظر في ذلك: محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٥٠٢. وانظر الفتوى على رابط موقع صوت السلف والذي يشرف عليه ياسر برهامي، على الرابط التالي:

<http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>.

وفي حوار مع الطبيب أحمد فريد يبرر فيه عدم المشاركة في الثورة بقوله: «قيادات الجماعة تشاوروا، ثم قرروا عدم المشاركة في الثورة، لأنها تخلط بين الرجال والنساء، وتتضمن شعارات غير مرغوب فيها مثل رفع الصليب، رغبنا أن تكون شعبية كي لا تنسب لأصوليين. .الجماعة قررت ألا تشارك بالثورة مشاركة ظاهرة واكتفت بتأمين المنازل والحفاظ على الأرواح والممتلكات». انظر: حوار جريدة **الشروق**، ٥/٣/٢٠١١.

(١٠٢) عقد في هذا اليوم المؤتمر السلفي بالإسكندرية حضره رموز الدعوة، وأصدر مجموعة من التوصيات التي أكدت على هوية مصر الإسلامية، وعلى ضرورة تفعيل المادة الثانية من الدستور، وإلغاء قانون الطوارئ، وأهمية إصلاح المؤسسة الأمنية وإلغاء سيطرة الحزب الوطني على الإعلام، ودعوة الجميع للتوبة. للمزيد انظر الرابط:

<http://www.al-fath.net/artical.php?request=345>.

ويدأت عملية المشاركة في العمل السياسي بثقل أكبر، حتى إن الطبيب ياسر برهامي غير رأيه وقال عكس ما كتبه في أوائل التسعينيات عن المشاركة في المجالس النيابية[١٠٣]. وتزحزح قليلاً في موقفه من الآليات الديمقراطية حيث يقول: «أما نحن فنقبل من الديمقراطية ما يوافق الشرع منها، فقد أخذت الديمقراطية بعض محاسن النظام الإسلامي وضمت إليه قاعدة غير محتملة بالنسبة لنا وهو أن السلطة التشريعية أو حق التشريع يكون للناس»[١٠٤]. وتغير موقفهم إزاء ترشيح المرأة في الانتخابات البرلمانية، فبعد أن كان رأي برهامي عدم جواز ترشيح المرأة في المجالس النيابية قبل الثورة أباح جواز ذلك بعد الثورة[١٠٥].

وساروا في المشاركة مع المسار الدستوري والقانوني الذي كان الخلاف فيه غالباً بين الإسلامين والعلمانيين، وانتقدوا نائب رئيس الوزراء د. يحي الجمل في حكومة د. عصام شرف الأولى عندما ألمح إلى إمكانية

---

(١٠٣) يقول برهامي: «هذا البحث كتب أوائل التسعينيات، وفي ذلك الوقت كان ما زال تفسير المادة الثانية من الدستور مختلفاً فيه.. ولكن عندما صدر حكم المحكمة الدستورية العليا سنة ٩٦، القائل بأن تفسير المادة الثانية يعني أن المصادر الفرعية لا يمكن أن تخالف المصدر الرئيسي، وبالتالي مجلس الشعب ملزم دستورياً بألا يسن أي تشريع إلا بعد أن يعرضه على مجمع البحوث الإسلامية ليرى هل يخالف الشريعة أم لا، وقلت وقتها ـ وهذا مسجل بصوتي ـ أن مجلس الشعب المصري ليس مجلسا كفريا ولا طاغوتياً بخلاف نظيره التونسي الذي يتبرأ من الشريعة والبرلمان التركي كذلك. وفي درس لي في الفترة ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥ قلت: إنه من الناحية النظرية لا يعتبر مجلس الشعب المصري مجلساً كفرياً، أما من الجهة الواقعية، فما زالت السنّة التشريعية تخالف الشرع، وذلك لجهل الموجودين وولائهم للحزب الوطني الذي يبيعون من أجله كل شيء». انظر لقاء الطبيب ياسر برهامي في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١ بعنوان «ياسر برهامي: حزب النور ابن السلفية ولن يخرج عن طاعتها،» على رابط موقع إسلام أون لاين:

<http://islamonline.net/discussion/1877>.

(١٠٤) انظر: ياسر برهامي، «لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية،» ركن المقالات، ٢ نيسان/أبريل ٢٠١١، على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

(١٠٥) انظر فتوى ياسر برهامي حول «حكم مشاركة المرأة في المجالس النيابية»، ١١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=30126>.

بل إنه ذكر في فتوى بتاريخ ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ وعلى رد أحد المنتمين للدعوة السلفية وكان ينكر عليهم إظهار صور المرشحات أنه: طلب من الإخوة تغطية صورة المرشحات على قائمة حزب النور! انظر الفتوى بتاريخ ١٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=31508>.

تعديل المادة الثانية من الدستور، ورفضوا مبدأ «الدستور أولاً»، وصوتوا بـ «نعم» للاستفتاء على الإعلان الدستوري في ١٩ آذار/مارس ٢٠١١ والذي بموجبه تم تشكيل لجنة لتعديل دستور ١٩٧١، كما رفضوا ما سُمي بـ«المبادئ فوق الدستورية» التي كان يقودها د. علي السلمي في حكومة د. عصام شرف الثانية ومعه مجموعه من التيار المدني[١٠٦]، وشكلوا لجنة لجمع الأدلة خاصة المتعلقة بجرائم النظام السابق وتوثيقها[١٠٧]، وكان هناك مايشبه الترقب والعزلة عن المشاركة في المليونيات التي كان أفراد التيار المدني أو الإسلامي يُعلنون عنها إلا ما ندر[١٠٨]. في ٢٩ أيلول/سبتمبر ٢٠١١ تم تشكيل التحالف الإسلامي بقيادة حزب النور بعد انسحاب الحزب من التحالف الديمقراطي الذي كان يقوده الإخوان. ومع إجراء الانتخابات البرلمانية في ٢٠١٢ حصل حزب النور منفرداً على ١٧,٣٪ تقريباً من إجمالي مقاعد المجلس المنتخبة، فإذا ما أضفنا نصيب شريكي حزب النور في الكتلة الإسلامية (حزب البناء والتنمية ـ حزب الأصالة السلفي) لحصلت هذه الكتلة على ٢٥٪ تقريباً، أي ربع مقاعد البرلمان. ثم تواترت الأحداث، وفي كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ حدث خلاف حول ضرورة فصل الحزب عن الدعوة السلفية إدارياً، وانتهت بانشقاق رئيس الحزب عماد عبد الغفور آنذاك وتأسيسه لحزب جديد باسم «الوطن».

---

(١٠٦) انظر التفاصيل في جريدة **المصري اليوم**، الأربعاء ٢/ ١١/ ٢٠١١، على الرابط:
<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=315990>.

(١٠٧) انظر في ١٣ تموز/يوليو ٢٠١١ أعلن حزب النور عن لجنة لجمع الأدلة في جرائم النظام المصري السابق، على الرابط:
<http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2011/07/13/129513.html>.

(١٠٨) أيدت الدعوة السلفية بالإسكندرية في ٨ نيسان/أبريل ٢٠١١ مطالب مليونية ما سمي بـ«جمعة التطهير والمحاكمة»، لكنهم اعترضوا على تنحي المجلس العسكري، وإنشاء مجلس رئاسي مدني، كما شارك حزب النور مثلاً في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ فيما سمي بمليونية «الإنقاذ الوطني» للمطالبة بتنحي المجلس العسكري وتسليم البلاد لسلطة مدنية منتخبة من الشعب، فيما كان موقف الإخوان وحزبهم رفض للمشاركة في هذه المليونية خوفاً من أن يتخذها المجلس العسكري ذريعة لتأجيل أو إلغاء الانتخابات البرلمانية. للمزيد انظر:
<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=318441>.

وفي ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ شارك حزب النور في مليونية «الفرصة الأخيرة» أو «حق الشهيد»، ونددوا باستمرار حكم العسكر، وطالبوا بنقل السلطة إلى مجلس مدني، معلنين رفضهم تشكيل حكومة إنقاذ برئاسة الجنزوري. للمزيد انظر:
<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=318769>.

وخلال فترة حكم مرسي كان حزب النور يأخذ عليه مجموعة من القضايا (الأخونة ـ استبعادهم من المناصب العليا ـ تعيين أهل الثقة ـ العلاقات مع الشيعة)[١٠٩]. وقد حاول حزب النور لعب دور الوسيط بين حزب الحرية والعدالة وبين أحزاب المعارضة التي شكلت جبهة الإنقاذ من خلال بعض المبادرات[١١٠] لكنها لم تلق تأييداً من حزب الحرية والعدالة.

وبعد تحقيق (ثورة/انقلاب) ٣٠ يونيو ٢٠١٣ الهدف منها بإسقاط الرئيس السابق محمد مرسي، وحل مجلس الشورى وإيقاف العمل بالدستور، وتشكيل لجنة العشرة المكونة من خبراء وقضاة لتعديل الدستور المعطل شارك حزب النور في العملية السياسية الجديدة وأسهم مع لجنة الخمسين في التعديلات المقترحة لدستور ٢٠١٣[١١١].

حزب النور: مدخل لفهم البناء العقدي للحزب

كان حزب النور من أوائل الأحزاب السلفية التي توافق عليها لجنة شؤون الأحزاب بعد ٢٠١١[١١٢]ـ فهو حزب حديث النشأة، ويعتبر مولده

---

(١٠٩) عرض وكيل لجنة الثقافة والإعلام والسياحة بمجلس الشورى ممثل حزب النور بعض الانتقادات لحكم مرسي كان منها: الانفراد بإدارة المرحلة الانتقالية ـ عدم الاستفادة من الخبرات والكفاءات ـ عدم جعل مسئولية الفشل أو النجاح مسئولية وطنية مشتركة ـ التأخر في معالجة القضايا الملحة للمواطن وخاصة القضايا الخدمية ـ عدم قدرة النظام الحاكم على إدارة الأزمة بكفاءة ومهنية واحترافية ـ عدم رؤيته الصحيحة لحقائق الواقع ـ الأداء السلبي للحكومة ـ عدم تجاوبه مع أي مبادرات تطرح لحلحلة الأزمة وفي مقدمتها المبادرة الشهيرة لحزب النور. انظر مقالة عماد مهدي بعنوان «حزب النور هل خان التيار الإسلامي،» في ٢٥ تموز/يوليو ٢٠١٣، على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba = 42077>.

(١١٠) في مقالة بعنوان: «حزب النور هل خان التيار الإسلامي» في ٢٥ تموز/يوليو ٢٠١٣ «كان هناك وجود مستمر لحزب النور في محاولة لمعالجة تلك الأزمات من خلال ما يطرحه من مبادرات وما يقدمه من رؤى وسياسات تحاول أن تجسر الفجوة التي تظهر بين القوى السياسية، واضعاً نصب عينيه الشرع الحنيف والمصلحة الوطنية باعتبارهما الحاكمين لأي سياسة دون وجود مطامع في سلطة أو سعي إلى مناصب رغم ما يوجد في الحزب من كفاءات وقدرات وخبرات في مختلف المجالات»، للمزيد على الرابط:

<http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba = 42077>.

(١١١) انظر الخبر في جريدة الأهرام على الرابط:

<http://gate.ahram.org.eg/News/387949.aspx>.

(١١٢) انظر: المصري اليوم، ١٥/٦/٢٠١١، ففي هذا التاريخ تمت موافقة لجنة شؤون =

أهم تطور تنظيمي يطرأ على الدعوة السلفية بالإسكندرية، فرغم أن قادة الحزب يؤكدون في تصريحاتهم ضرورة عدم الربط الآلي بين الحزب والدعوة إلا أن الصلة بينهما تظل وثيقة وغير قابلة للتجاهل، حتى إن الطبيب ياسر برهامي قال: «أبناء الدعوة هم من أسس الحزب، وهل يخرج الابن عن طاعة أبيه؟ هؤلاء أبناء الدعوة»(١١٣). ويرى البعض أن صيغة حزب النور هي محاولة سياسية برغماتية من قبل الدعوة السلفية لمواءمة بنيتهم التنظيمية لمتطلبات المرحلة السياسية الجديدة في مصر؛ فالحزب يلتزم بالوظيفة العقدية للدعوة السلفية وفي ذات الوقت يلتزم باحترام قواعد اللعبة الديمقراطية عند تنفيذ هذه الوظيفة. وهكذا تم تأسيس الحزب لتكون وظيفته والغاية منه ـ كما يقول برنامج الحزب ـ «القيام بواجب الإصلاح التدريجي تحت شعار ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]، انطلاقاً من الفهم الشامل لمبادئ الإسلام ديناً ودولة.. مع إبراز الوجه الحقيقي للشريعة الإسلامية وما تتضمنه من عدل مطلق، والتزام كامل برعاية حقوق جميع من يعيشون في ظلها»(١١٤). ولكنه يعلن في عمله السياسي التزامه «حق المجتمع في تقرير نوع ومضمون تعاقده مع من يحكمه ويُسَيِّرُ شأنه العام في إطار من الشورى والديمقراطية وبعيداً عن التسلط والاستبداد»(١١٥)، (لاحظ المزاوجة بين المصطلحين) أي بقواعد اللعبة السياسية المتبعة في النظام التعددي الديمقراطي.

الثوابت العقدية لحزب النور: الغاية والوظيفة وأسلوب الأداء

في تصريح للطبيب ياسر برهامي أوجز في عبارة جامعة ما يريده من تأسيس الحزب فقال: «وما نريد تحقيقه في مصر هو تجربة مصرية سلفية

= الأحزاب على الحزب وعلى تمتعه بالشخصية الاعتبارية وبحقه فى ممارسة النشاط السياسي، للمزيد على الرابط:

<http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=300383>.

(١١٣) انظر لقاء الطبيب ياسر برهامي في ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ بعنوان: «ياسر برهامي: حزب النور ابن السلفية ولن يخرج عن طاعتها،» على رابط موقع إسلام أون لاين، الرابط: <http://islamonline.net/discussion/1877>.

(١١٤) انظر الموقع الرسمي لحزب النور السلفي على الرابط:

<http://www.alnourparty.com/about>.

(١١٥) انظر في البرنامج السياسي لحزب النور على الموقع الرسمي للحزب على الرابط:

<http://www.alnourparty.com/page/program_poilitcal>.

خالصة جديدة»[١١٦]. ويأتي الخطاب العام للحزب ليؤكد على هذا المعنى محدداً أن هدف الحزب والغاية من قيامه هي قضية الحفاظ على الهوية الإسلامية العربية لمصر، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع[١١٧]. ويلاحظ على خطاب الحزب محاولته المزج دوماً بين هذا الوعي بهويته وثوابته ووظيفته العقدية من جانب وبين إدراكه لمعطيات اللحظة التاريخية التي يعايشها، كما نجد الحزب يتحدث عن أهداف كبرى وغايات عامة لها طابع عقدي واضح مثل: بناء حضارة الإنسان المصري ومجده، ودمج البعد الثقافي والأخلاقي في العملية الإصلاحية التنموية بأكملها، وأن اللغة العربية رمز لهويتنا وحافظة لوجودنا، وعلى مصر أن تتبوأ مكانها الريادي العالمي الذي يناسب تاريخها العظيم وحضارتها العريقة[١١٨].

وهناك جملة من الملاحظات الهامة والتي لها أكثر من دلالة فيما يتعلق بتنمية الحزب لخطابه السياسي كي تلتقي فيه ثوابته العقدية مع متطلبات العملية الديمقراطية، وهي كالتالي:

الدعوة إلى ضرورة احترام سيادة القانون لها دلالة لا يمكن إغفالها، وهو ما يدفعنا إلى التفكير في كيفية المزاوجة بين هذه الدعوة وبين المطالبة بالالتزام بالمادة الثانية من الدستور المصري و«اعتبارها مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة المصرية، ونظاماً عاماً وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية»[١١٩]، كذلك مزج الحزب الواضح في خطابه بين محتوى الفكرة الديمقراطية وممارساتها، كما صاغتها الخبرة الأوروبية والشورى، تصب في نفس المعنى.

---

(١١٦) انظر لقاء الطبيب ياسر برهامي في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١ بعنوان «ياسر برهامي: حزب النور ابن السلفية ولن يخرج عن طاعتها،» على رابط موقع إسلام أون لاين، الرابط:
<http://islamonline.net/discussion/1877>.

(١١٧) انظر في جانب «الثقافة والهوية» لحزب النور، على الموقع الرسمي للحزب على الرابط:
<http://www.alnourparty.com/page/program_culture>.

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) المصدر نفسه. كما ذكر المتحدث الإعلامي لحزب النور أ. محمد نور في ٣١/١٢/٢٠١١ أن «التيار السلفي يرفض بشكل كامل مصطلح الدولة المدنية والذي يعني به أصحابه مرادفاً للدولة العلمانية، وأن الدولة التي نريد هي دولة ذات مرجعية إسلامية كاملة في الأحكام والمبادىء والأهداف». للمزيد انظر على الرابط:
<http://www.alnourparty.com/nodes/view/type:e3lam/slug:Respondtothesmearcampaigns>.

لم يُذكر في برنامج الحزب أي حديث عن «الوحدة الوطنية» كهدف محدد للحزب، كما لم نقرأ في برنامجه أية عناوين خاصة بقضايا حقوق الإنسان كما تتبناها الأسرة الدولية كبعد ضروري للفكرة الديمقراطية، ومن ثم يتضح أنهم يعزفون عن استخدام هذه المفاهيم والمصطلحات.

تحدث برنامج الحزب عن الأقباط وذكر أن «الإقرار بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط»[(١٢٠)]، ومن ثم يتضح غياب تام لـ «مفهوم المواطنة»، وهي الصفة التي تتنافى مع المفاهيم الديمقراطية.

لم يتحدث برنامج الحزب عن وحدة الأمة الإسلامية أو عن مقاومة النفوذ الاستعماري أو عن القضية الفلسطينية أو عن معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل بخلاف تأكيد برنامج الحزب على ضرورة احترام الاتفاقيات والمعاهدات الدولية.

وعندما تعبر أدبيات الحزب عن الوسائل التي تتبناها لتحقيق هذه الأهداف نجد بوضوح حرص حزب النور على إبراز التمسك بقواعد اللعبة الديمقراطية، فهو إذا كان هدفه إعادة تشكيل الواقع الموجود وصولاً إلى المجتمع الاسلامي ـ المتصور في أذهان السلفيين ـ فإنه يتوسل إلى هذا بأسلوب التدرج والمشاركة الإيجابية في كل مجالات العمل العام والدخول في الانتخابات، وكذا السعي إلى تعديل التشريعات الحالية سواء من موقع المعارضة لحكم الإخوان في السابق أو عن طريق المشاركة في خارطة الطريق واللجنة التأسيسية التي تشكلت بعد عزل مرسي في ٣٠ ـ ٦ ـ ٢٠١٣[(١٢١)].

ولنا أن نذكر بعض الإشكالات ونحن نتناول حزب النور المنبثق من الدعوة السلفية ذات التوجه الوهابي المصري:

---

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) ويتساءل البعض عن مرحلة ما بعد الانتهاء من إقرار التعديل الدستوري الذي سيحظر إنشاء الأحزاب على أساس ديني، ما يجعل الأحزاب الإسلامية فى مصر أمام خيارين: إما إعادة إنتاج نفسها باستراتيجية وأيديولوجية جديدة غير دينية، أو الخروج من الحياة السياسية والاكتفاء بالنشاط الدعوي. للمزيد انظر: أماني عبد الغني، تعديل الدستور ومستقبل الأحزاب الإسلامية، المصري اليوم، الإثنين ١٩ آب/أغسطس ٢٠١٣، على الرابط:

<http://asic.almasryalyoum.com/node/2043046>.

أولاً: منصب رئيس الدولة: و«هل يمثل هذا المنصب منصباً إدارياً يمكن للجميع التنافس عليه ـ وأقصد هنا بالجميع كل المصريين: نساءً ورجالاً، مسلمين وغير مسلمين ـ أم أنه يمثل إمام الأمة أو خليفة الأمة؟ وهذا يفتح الباب للنقاش حول قضية الولاية على المسلمين وبالتالي لا يجوز للمرأة ولا للأقباط المصريين التنافس على هذا المنصب»[١٢٢].

ثانياً: الخلط بين الدعوي والسياسي: فمن الواضح أن حزب النور هو ربيب الدعوة السلفية، ومن ثم تغلب على منطقه الفتوى والحلال والحرام، بينما تغلب على منطق السياسة المصلحة وآليات الواقع المعيش، وبالتالي فقد كان «للتحرك من الدعوي إلى السياسي تأثير بالغ على التنظيمات حيث ثار التساؤل حول: إلى أي مدى يمكن لجماعة دعوية عملت في الدعوة والتربية أن تنشئ كياناً سياسياً، لأن العمل الدعوي ومتطلباته يختلف كلية عن العمل السياسي واستحقاقاته، والذي قد يدفع إلى برغماتية عالية والانتقال في الخطاب من الخطاب الدعوي إلى الخطاب السياسي ووضع السياسات الاقتصادية والسياسة والاجتماعية»[١٢٣]، كما أن هذا الأمر يثير ثنائيات خطيرة مثل «ثنائية الثقافة الشرعية والثقافة الحديثة: وهي تشير إلى ثقافة الفتوى إزاء ثقافة القانون، ثقافة الدعوة إزاء ثقافة الأمر الواقع، ثقافة الشيخ إزاء ثقافة الخبراء، فالواقع السياسي يتطلب الانفتاح المستمر على المعارف والعلوم وعلى الخبرات الخارجية وبالتالي إمكانية الاستعانة بالخبراء من خارج الجماعة السلفية»[١٢٤].

ثالثاً: ثنائية «جمهور الدعوة أو مواطنو الدولة»: فالعمل السياسي يُعنى بتوجيه الخطاب لكافة الناس مهما اختلفت مشاربهم وتنوعت اتجاهاتهم الدينية والمذهبية والعرقية والثقافية والاجتماعية، كما يُعنى بقضايا خلاف القضايا التي يتطرق لها الدعاة الدينيون، وهذا يستدعي الاجتهاد في طرح مفاهيم وأفكار ومن ثم خطابات متطورة سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

---

(١٢٢) انظر: نجوان الأشول، «الجماعات الإسلامية والثورة المصرية،» في **حولية أمتي في العالم، الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١٢)، ص ١٠٨.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

رابعاً: سيولة أنماط التسلف: فهناك حالة من التشظي ترتبط بالحركة السلفية عموماً والحركة الوهابية خصوصاً، فنجد كثيراً من الأفكار والحركات والائتلافات التي تنتمي للفكر الوهابي والتي ترى في نفسها الوليد الشرعي للحركة الوهابية وللنمط الحقيقي للتدين. فـ«السلفي الذي يدعو للسلفية يظهرها وكأنها متفقة نظرية وتطبيقاً بينما في الواقع أن لها أكثر من تطبيق مع تناقض في هذه التطبيقات ولها أكثر من رؤية متناقضة، وليست السلفية موحدة الآراء والاتجاهات والمواقف حتى ينسب الشخص نفسه لجميع هذه الاتجاهات المتناقضة»[(١٢٥)]. لكن السلف أنفسهم ـ الجيل الأول وهم الصحابة ـ «لم يكونوا على منهج واحد في موقفهم من النصوص الدينية، فمنهم من عكف عليها ولم يخرج عنها قيد شعرة، ومنهم من تصرف فيها وقدم عليها رأيه، وقد اشتهر هؤلاء بأصحاب الرأي والقياس ويأتي في مقدمتهم عمر بن الخطاب»[(١٢٦)].

خامساً: تمارس الدعوة السلفية وذراعها السياسية دعايات للحفاظ على الهوية الإسلامية وهو الأمر الذي يؤدي إلى التغطية على المطالب الحقيقية للثورة المصرية ونقل المعركة من ساحة تأسيس الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية وإعادة بناء الدولة المصرية على أسس عصرية إلى عراك حول هوية الدولة ومواطنيها. ويرى البعض أن صراع السلفية الوهابية مع توجهات الثورة ومن قبلها مع مفاهيم وأسس كالمدنية والمواطنة والحقوق والحريات العامة والدستور المحايد والحزبية والمشروع التنويري الذي طالبت به الثورة المصرية في ٢٥ يناير واضح، مما جعلهم يخوضون ذلك الصراع من موقع فكري وثقافي ودعوي سابق منذ زمن على مشاركتهم السياسية.

سادساً: توحيد نمط الفهم الديني: ويتم ذلك من خلال خطاب سلطوي صلب متعالٍ يخير المسلم بين أن يكون سلفياً أو أن لا يكون مسلماً[(١٢٧)]،

---

(١٢٥) انظر: حسن فرحان المالكي، **قراءة في كتب العقائد: المذهب الحنبلي نموذجاً** (عمّان: مركز الدراسات التاريخية، ٢٠٠٩)، ص ١٨٧.

(١٢٦) انظر: جعفر السبحاني، **السلفية تاريخاً ومفهوماً وهدفاً** (قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص ٢٧.

(١٢٧) يقول الشيخ أبو زهرة «وإنه يلاحظ أن علماء الوهابيين يفرضون في آرائهم الصواب الذي لا يقبل التصويب، بل إنهم يعتبرون ما عليه غيرهم من إقامة الأضرحة والطواف حولها قريباً من الوثنية، =

وبنقل قيمه الثقافية والاجتماعية والإعلامية وسعيه لتوحيدها وتنميطها في بيئات ثقافية مغايرة، فتنتج أشكال مُشوهة من أنماط التدين الوهابي كما هو الحال في مدرسة السلفية بالإسكندرية.

سابعاً: يتضح أن السلفيين انتقلوا من المنافسة مع الإخوان إلى المشاركة في إزاحتهم من السلطة ومحاولة وراثتهم سياسياً ودعوياً وتربوياً.

ثامناً: أغلب مؤسسي الدعوة السلفية بالإسكندرية ينتمون إلى العلوم الطبيعية (الطب ـ الهندسة) وهو أمر له دلالته، حيث إن المجتمع في حاجة مُلحة إلى مجالات البحث والدراسة والعمل في الهندسة والطب والإليكترونيات والتكنولوجيا[١٢٨]، لكنهم أهملوا تلك العلوم، وفضلوا العمل والتفرغ لما يُسمى بـ«الدعوة» رغم أنهم لم يُحصلوا شروط المجتهدين المذكورة في كتب الطبقات، فكونوا سلطة دينية غير نزيهة أو مثقفة نصبت نفسها بنفسها، تميل إلى الانتقاء والتعليم والتعلم الذاتي في تكوين تصورهم للإسلام متأثرين بالمدرسة الوهابية، بالإضافة لممارستهم الاختيارية الاعتباطية التى تتخلى عن كثير من قيم المساواة والتسامح والتعايش وقبول الآخر وآليات التطوير التى يحويها القرآن والسنة، ويضعون مكانها قواعدهم الخاصة.

تاسعاً: حاولت الدعوة السلفية وذراعها السياسية المواءمة مع الواقع الجديد عن طريق القبول بالأدوات والآليات الإجرائية للديمقراطية التي كانت ترفضها بالأمس، لكنها لا تزال تعادي الفكرة الديمقراطية بحجة أن الحكم في الإسلام للشريعة والحاكمية لله! لكننا نجد أن «تركيبة السؤال خاطئة فالمرجعية في المجتمع المسلم هي دوماً للشريعة، لكن سُلطة تطبيق الشريعة

= وهم في هذا يقاربون الخوارج الذين كانوا يكفرون مخالفيهم ويقاتلونهم.. ولقد كان ذلك لا ضرر منه أيام كانوا قابعين في الصحراء لا يتجاوزونها ولكن وقد اختلطوا بغيرهم لما آل الأمر في البلاد الحجازية إلى آل سعود فإن الأمر يكون خطيراً». للمزيد انظر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص ٢٢١.

(١٢٨) فمثلاً الطبيب أحمد فريد يقول عن نفسه: وكنت أتطلع كما يتطلع كثير من الناس إلى تحقيق المجد فكنت أفكر في حياتي وما أتمناه لنفسي وما كانت لي رغبة قوية في مجد دنيوي فلم أكن أتمنى أن أكون طبيباً مشهوراً أو مهندساً ناجحاً أو أديباً ولكن الأمل الذي كان يراودني في الصبا أن أكون خطيباً في المساجد! . انظر الصفحة الرسمية للطبيب أحمد فريد على الرابط التالي:
<https://ar-ar.facebook.com/shikh.ahmedfarid/info>.

كانت تُسند في التاريخ الإسلامي إلى حاكم فرد متغلب... أما في النظام الديمقراطي فتُسند سُلطة تطبيق الشريعة إلى الأمة التي هي أقدر على صونها وحمايتها من انحراف الحُكام. وإذا ما انحرفت الأمة واختارت عدم تطبيق الشريعة ـ وهذا لم يحدث تاريخياً ولا لمرة واحدة ـ فهذا لا يعني أن الشعب بات هو المرجعية بل تبقى الشريعة هي المرجعية الدائمة للمُسلم»[(١٢٩)]، فعِبَرُ التاريخ الإسلامي تنبئنا أن مقولات من قبيل «السيادة لله أو القرار لله» كانت تقود إلى التضليل والاستبداد، وأن المقارنة الحقيقية تكون بين سُلطة الأمة أو سلطة الفرد. و«لماذا لا نرهن تطبيق الشريعة بقرار الأمة بدلاً من أن نرهنه ـ كما في طوال التاريخ الإسلامي ـ بقرار حاكم متغلب ومستبد؟»[(١٣٠)]. وقد يقول قائل: إنه يمكن للشعب أن يكون له حق رفض تطبيق الشريعة وبالتالي علينا أن نفرق بين «الحق الشرعي الذي لا يملك المُسلم تجاهه إلا التسليم وبين الحق العملي بتطبيق وحماية الشريعة الذي يقف المسلم فيه بين خيارين: إما أن يكون هذا الحق عملياً بيد الأمة أو بيد حاكم فرد»[(١٣١)].

عاشراً: مشكلة الفهم الوهابي السلفي للدين أنه يتجمد على أنماط وثقافة للتدين أُفرزت في خلفية اقتصادية واجتماعية مغايرة للواقع[(١٣٢)] المعيش اليوم، ثم جاء النص في فترات الازدهار السلفي وحُمل بحمولات سياسية اجتماعية مغايرة لحمولات النص الأولي، ومن ثم غاب البعد الزمني والاجتماعي في فهم النص وتطبيقاته لصالح فترة زمنية معينة، وتحول الواقع الاجتماعي والسياسي إلى مُطلق يكاد يساوي النص، ومن ثم يتجاهل الفهم

---

(١٢٩) انظر: نواف القديمي، **أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديموقراطية**، ط ٥ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ٥٠.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٣٢) فالعيش في البيئة الصحراوية و«طبيعة جو الصحراء القائظ وانبساط الطبيعة في الجزيرة العربية وصفاء السماء فوقها مما لا يترك للعقل فرصة العمل المستمر لاكتشاف الطبيعة وفض لفائف الغموض عن الحياة في تركيبات راسخة الدعائم متكاملة البناء. لذلك كانت عقلية ابن الصحراء الحادة ذات المزاج العصبي عقلية قلقة متوثبة، لا تكاد تلتقط المعنى حتى تلفظه في عبارة شعرية أو جملة مرسلة دون أن تستقر عليه لتكون منه بناء ذهنياً. فهذه العقلية من ثم عقلية الخاطر السريع المتطرف لا التركيب الهادئ المتوازن. .عقلية اللمحة الذهنية لا التركيب العقلي، عقلية الفهم السريع لا التقدير المتصل، عقلية الحكم المتطرف لا الحكم المتزن» للمزيد انظر: محمد سعيد العشماوي، **حصاد العقل**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

الوهابي كل تطور أو فهم للدين يتفاعل مع التطور الاجتماعي، رغم أن كل تطور اجتماعي يخلق تطوراً دينيّاً مقابلاً، والثقافة الدينية تتأثر بالمجتمع المحلي، كما أن أنماط التدين تختلف باختلاف البيئات والطبقات الاجتماعية والاقتصادية والانتماءات المهنية التي تبصم رؤية أفرادها ببصمتها الخاصة.

حادي عشر: يتضح من خلال مراجعة برنامج الحزب أن هنا قصوراً في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية وبالبنى الاقتصادية داخلياً وخارجياً، فجاءت نظرتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية، وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، بحيث يمكن أن يحشر فيها في الغالب الشيء ونقيضه دائماً باسم الإسلام، بالإضافة إلى حالة الـ«خوف من أن يؤدي تخلي الدولة عن صبغتها الدينية إلى أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر فيفقد بذلك بعده الاجتماعي»[١٣٣].

ثاني عشر: الدعوة السلفية السكندرية ـ التي هي امتداد للوهابية السعودية ـ تقوم على «تصور محافظ ومنغلق للإسلام، تصور جوهره العداء لكل ما هو جديد ولكل من يستعمل عقله أو خياله أو إرادته استعمالاً حراً سواء كان فرداً أو جماعة أو دولة، وتكفير كل إبداعات العقل والخيال العلمية والعملية والفنية. هكذا تمت العودة إلى الدلالة المحافظة والمنجذبة إلى تجربة ماض عتيق لا توجد مناسبة بينه وبين زماننا، دلالة خالية من التحدي العلمي والحضاري وغارقة في أساطير وأوهام تغذي أيديولوجية متطرفة أقامها العنف الرمزي والمادي»[١٣٤]. وأدى تحويل السلفية إلى «إحياء الذاكرة التاريخية للمذهب من أجل تدمير الذاكرة الشاملة للإسلام ككل، فتم إفراغ الإسلام من محتواه الحضاري وبعده الأخلاقي والإنساني، وتقديمه في صورة مشوهة لا مروءة تراقبه، ولا ضمير يحاسبه، ولا مشروع مستقبلي يحركه نحو الأمام»[١٣٥].

---

(١٣٣) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١)، ص ٢١٠.

(١٣٤) انظر: محمد المصباحي، «بين السلفية المستنيرة والسلفية المتزمتة،» **مجلة يتفكرون** (المغرب)، العدد ٢ (خريف ٢٠١٣)، ص ١١٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

والواقع أنه بعد استعراض لفكر الدعوة السلفية وذراعها السياسية لا تزال الإجابة عن تعارضها جملة وتفصيلاً مع قيم ومبادئ الديمقراطية تعوزنا. فعلى الوجه الظاهر تشي أدبيات الحزب بإيمان بالوسائل الديمقراطية ويدل كذلك أداؤها «المعارض» على الالتزام بالأساليب الديمقراطية، ولكن الناظر والمتفحص يلحظ أن هذا الحزب لم يخض تجربة واقعية واضحة عن كيفية تطبيق الفكر في موقع الحكم؛ فما يعني هذه الورقة هو التعرف على مدى مواءمة أو تعارض هذه الأفكار مع أسس الفكرة الديمقراطية كما تطورت في التجربة الغربية.

لكن هل تعكس البرغماتية التي تتعامل بها هذه الحركة السلفية بالإسكندرية برغماتية أعلى وأكثر قابلية للاستمرار أم أننا إزاء أفراد يستثمرون الوقت ويتحينون للحظة؟ وهنا تبدو إشكالية غامضة فكيف يمكن لهذه الجماعة التي تستبطن الرفض للديمقراطية وأن تقف مع الممارسات الأساسية للديمقراطية؟ وما الذي تعنيه قضية تشكيل حزب سياسي بالنسبة لها؟ وما الذي يضمن لنا أنها فعلاً تتبنى الديمقراطية؟ فتاريخها السياسي قصير نسبياً. وهل يمكن أن تلعب هذه الجماعات دوراً في بناء النظام الديمقراطي؟ لذا فهناك ثلاثة مؤشرات يمكن أن نستعين بها من أجل كشف الحقيقة:

المؤشر الأول: موقف الحركات السلفية من المرأة والأقليات (كالمسيحيين ـ الشيعة ـ البهائين ـ اللادينيين ـ إلخ)، ومن ثم فإن الهدف الأساسي لهذه الحركات إذا ما كانت تسعى إلى إثبات صدق التزامها بالقيم الديمقراطية أن تقوم بمعالجة وحل هذا الخلل والتناقض، وأن تقوم بالتفريق بين دولة الخلافة وما هو موروث منها وبين دولة المواطنة الحديثة.

المؤشر الثاني: رؤية وموقف الحركات السلفية من التعددية السياسية، وكيف تنظر إلى نفسها وإلى الحركات المنافسة الأخرى لها؟ وهل يمكن لها أن تكون ضمن تحالفات أوسع مع حركات وأحزاب غير دينية؟

المؤشر الثالث: رؤيتهم إلى وجود هيئة أو كيان ديني ما فوق القانون أو فوق إرادة الشعب[١٣٦].

---

(١٣٦) استفادت الورقة في كتابة هذا الجزء مع بعض التصرف من: حيدر إبراهيم علي، =

ويرى البعض أنه كي يحصل الحزب على ثقة المخالفين له في الفكر والتوجه «ولكي يدلل على مصداقية خطابه الديمقراطي عليه أن ينحاز لواحد من خيارين: **الأول**: هو أن يعمل على فض الاشتباك بين ما هو ديني وما هو سياسي في تكوينه من خلال فض الاشتباك التنظيمي بينه وبين الجماعات الدينية التي عادة ما تكون متداخلة فيه ومسيطرة على توجهاته العقيدية»[(١٣٧)] **والثاني**: أن يسعى إلى تطوير أفكاره وبرامجه ومعتقداته تحت شعار «فقه الواقع» وفقاً لتغير الزمان والمكان، على أن يكون لهذا الفقه «وزن حقيقي في تشكيل مرجعية الأحزاب وفي ترجمة شعارها. .إلى واقع عملي يساعد على استيعاب المبادئ الديمقراطية الأصيلة المتعلقة باحترام حق الأقلية أياً كان توصيفها في التعبير والتمثيل وتناوب السلطة، ويظل محك نجاح هذا الخيار هو أن نرى كيفية تطبيقه العملي في حالة تولي هذه الأحزاب السلطة»[(١٣٨)].

= **التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)؛ سيد إسماعيل ضيف الله، محرر، **الإسلام والديموقراطية** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٣)، وشيريل بينارد، **الإسلام الديموقراطي المدني**، ترجمات الزيتونة؛ ١ (واشنطن: مؤسسة راند، ٢٠٠٤). وكذلك: تمارا كوفمان ويتس، «الأحزاب الإسلامية،» **مجلة الديموقراطية**، السنة ١٩، العدد ٣ (٢٠٠٨)، جامعة جون هوبكينز الأمريكية، ترجمات الزيتونة (٢٩).

(١٣٧) انظر: علا أبو زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية،» في: نازلي معوض أحمد، محرر، **الليبرالية الجديدة: أعمال الندوة المصرية - الفرنسية السادسة ١٨ - ٢٠ مايو ١٩٩٥** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠)، ص ٢٨٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

التيار السلفي السوداني والعمل السياسي
«قراءة في تجربة جماعة أنصار السنة المحمدية»

وليد الطيب عبد القادر محمد(*)

مقدمة

اتصل التيار السلفي السوداني بالعمل السياسي باكراً مقارنة بالتيارات السلفية في العالم العربي، وذلك بفضل علاقات مؤسسيه الأوائل بقيادات الحركة الوطنية السودانية في عهد الكفاح الوطني لأجل التحرر من ربقة الاحتلال، وامتدت الصلة بالعمل السياسي ورموزه عقب الاستقلال الوطني في ١٩٥٦م. وتشير السيرة الذاتية لمؤسسيه إلى أن أول رئيس لجماعة أنصار السنة الشيخ المحدث محمد فاضل التقلاوي قد عمل ردحاً من الوقت سكرتيراً للسيد إسماعيل الأزهري أول رئيس وزراء سوداني ثم أصبح ـ التقلاوي ـ لاحقاً عضواً في اللجنة الستينية للحزب الوطني الاتحادي الذي يقوده الأزهري.

وقد شارك خليفته في رئاسة الجماعة الشيخ محمد هاشم الهدية في أعمال جبهة الدستور الإسلامي ١٩٥٦م ثم تحالف مع حركة الإخوان المسلمين فيما يعرف في التأريخ السياسي السوداني بجبهة الميثاق الإسلامي ١٩٦٥م، وظلت صلة الجماعة بالعمل السياسي تقوى وتضعف على حسب تحالفات الجماعة الداخلية والخارجية وعلى حسب طبيعة الحكومات المتعاقبة على القصر الرئاسي في الخرطوم حتى تعرضت الجماعة مطلع

(*) باحث وأكاديمي سوداني.

القرن الحادي والعشرين لانقسام رأسي وأفقي حاد إثر الخلاف حول جدوى المشاركة في الحكومة السودانية برئاسة المشير عمر البشير. ويعد هذا الخلاف لحظة فارقة في مسيرة الجماعة، حيث ظلت الجماعة تجمع عضويتها على قاعدة مرنة تجمع بين الانتماء العقدي للجماعة السلفية وبين المشاركة السياسية ضمن أحزاب سياسية لا تنتمي إليها حيث تلزم الجماعة أعضاءها بضرورة الانتماء للعقيدة الصحيحة والمعارف العلمية كما يقررها الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي والشيخ أحمد بن تيمية وعلماء الدعوة السلفية في مصر كالشيخ محمد حامد الفقي، ولا تشترط لعضويتها الالتزام بموقف سياسي واحد أو تأييد حزب سياسي بعينه، وأصبح أعضاء الجماعة «تفرقهم السياسة وتجمعهم العقيدة». مضت الجماعة ملتزمة بهذه القاعدة إلى آخر انتخابات تعددية متفق على صحتها في العام ١٩٨٦م، دون أن تؤثر في بنية الجماعة التنظيمية ورؤيتها الفكرية للعمل السياسي.

مع ظهور قطاع طلاب سلفي في مطلع التسعينيات بدأت الجماعة في التحول من جماعة دينية/ دعوية إلى جماعة تمارس السياسة كحزب سياسي، وقد مكّن ذلك ـ في أواخر التسعينيات ومطلع القرن الجديد ـ الطلاب السلفيين من الفوز بعدد من الاتحادات الطلابية في الجامعات السودانية، واقتربوا من الفوز منفردين باتحاد طلاب جامعة الخرطوم رغم تحالف الأحزاب العلمانية ضدهم. والجامعات هي طلائع المستقبل السياسي للأحزاب والقوى السياسية في السودان.

مع هذه السيرة الطويلة في الاقتراب من السياسي والمجال العام إلا أن موقف الجماعة من قضايا الحكم الراشد والديمقراطية والتعددية يظل غامضاً وغير واضح المعالم.

تجتهد الورقة في تقديم قراءة استشرافية لمستقبل التيار السلفي مقروءاً على ضوء آرائه السياسية وكسبه العام.

النشأة

يعود الفضل في تأسيس جماعة أنصار السنة بالسودان إلى الشيخ يوسف أبّو، الذي أعلن في عام ١٩٣٦م عن انطلاق دعوة أنصار السنة المحمدية

بالسودان من أجل الدعوة للتوحيد والعقيدة الصحيحة أسوة بالجماعة التي أسسها الشيخ محمد حامد الفقي في مصر في العام ١٩٢٦م. سجلت الجماعة رسمياً في العام ١٩٤٨م جمعية خيرية تخضع لقوانين حكومة السودان. ولكن يمكن التأريخ لدخول الفكر السلفي في السودان بظهور عالم الدين الجزائري الشيخ عبد الرحمن ابن حجر[1] الذي تتلمذ عليه ثلاثة من الجيل المؤسس لجماعة أنصار السنة في السودان، وهم: محمد أحمد أبو دقن، والأستاذ أحمد حسون، والشيخ يوسف أبّو.

وبعد تأسيس جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر واتصال الشيخ عبد الرحمن بن حجر الجزائري بمؤسسها الشيخ محمد حامد الفقي، عمل تلاميذه في السودان على تأسيس جمعية دعوية مماثلة لها في السودان، وأسسوا هذه الجمعية في العام ١٩٣٦م وظلت تعمل بصفة غير رسمية حتى تكللت الجهود بتسجيلها رسمياً في حكومة السودان في العام ١٩٤٨م. وتعاقب على قيادة الجماعة عدد من العلماء أشهرهم المحدث محمد فاضل التقلاوي والشيخ الهدية والشيخ الدكتور إسماعيل عثمان.

أنصار السنة والعمل السياسي

يمكن تقسيم ظهور مفردات العمل السياسي عند جماعة أنصار السنة المحمدية إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الآباء المؤسسين (١٩٤٨ ـ ١٩٦٩م)

تمحورت الأهداف الأساسية لجماعة أنصار السنة المحمدية عند تأسيسها حول تصحيح العقيدة من كل شائبة شرك ودعوة السودانيين إلى الالتزام بصريح الكتاب وصحيح السنة ومجانبة البدع ومحدثات الأمور والتمسك بالرجولة والقضاء على الخرافات والتقاليد الرجعية. نلحظ أن هذه الأهداف المنصوص عليها تخلو من أهداف ذات بعد سياسي سواء نحو

---

(١) عالم دين من دولة الجزائر هاجر إلى السودان بدايات القرن العشرين، وفي العام ١٩١٦م نفاه الإنكليز إلى مصر لفتاويه للجنود الضباط المصريين بحرمة القتال في صف الجيش الإنكليزي ضد السودانيين المسلمين. انظر: أحمد محمد طاهر، **جماعة أنصار السنة نشأتها وأهدافها ومنهجها** (القاهرة: دار الهدي النبوي، ٢٠٠٤)، ص ٢٥٣.

أسلمة الدولة أو مكافحة الاستعمار كما كانت تهتم نظيراتها من منظومات العمل العام في السودان آنذاك وهو يرزح تحت وطأة الاستعمار الإنجليزي.

إلا أن نزعة بعض رموز الجماعة السلفية في هذا الجيل المؤسس إلى الاهتمام بالقضايا السياسية بل المشاركة المباشرة في فعالياتها العملية، وعبر هذه المشاركة العملية تسرب الفكر السياسي إلى مدونات أنصار السنة التأسيسية وظهر ذلك بوضوح كامل في وثائق المؤتمر العام لجماعة أنصار السنة لسنة ١٩٥٠م، حيث دعا البيان الختامي للمؤتمر أعضاء الجماعة السلفية إلى «الطاعة للرياسة العامة والمحلية واحترام توجيهاتها بالحرص على تنفيذها والمحافظة على القانون العام فيما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله». ونلحظ أن المعاني السياسية التي تضمنتها هذه الوثيقة كانت تعمل على ضبط سلوك أعضاء الجماعة في المجال العام فيما يتصل بفضاء السلطة الحاكمة. وبعد عام؛ حدث تطور أكبر في مؤتمر ١٩٥١م، وبدأت الجماعة ترسل إشارات تتصل بالرؤية الكلية المحددة لدور الإسلام في المجال العام وطبيعة النشاط الحركي المطلوب للوفاء بمطلوبات هذه الرؤية والأهداف التي تسعى لها الجماعة حيث قرر المؤتمر أن «الإسلام دين ودولة، ونسعى جهدنا لإصلاح عقيدة الفرد حتى يتحرر عامة الناس من العبودية لغير الله ونحاول منع استغلال الجهلاء باسم الدين وندعو لتحقيق العدالة الاجتماعية المنظمة ونعمل لتوحيد كلمة الأمة تحت راية القرآن وزعامة الرسول (ﷺ) وعندما يؤمنون بهذا الحق يتهيأ الجو لقيام حكومة إسلامية تسير حسب التشريع السماوي العادل»[٢].

إن المؤتمر الثامن للجماعة في شوال ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م يبين الخطة العملية لأنصار السنة في السودان واستراتيجيتها في العمل السياسي؛ ويلخصها خطاب رئيس الجماعة الأستاذ محمد الفاضل التقلاوي: «يا حضرات الإخوان: يجب علينا أن نحصر جهودنا في هذه الفترة الدقيقة لتحقيق غرضين أساسين، ولا نوزع جهودنا ونبدد قوانا ونضرب في فوضى بلا هدف معين، ويجب أن نعمل من داخل الأحزاب وخارجها لتحقيق هذين

---

(٢) أحمد محمد طاهر، جماعة أنصار السنة: نشأتها وأهدافها ومنهجها (القاهرة: دار الهدي النبوي، ٢٠٠٤)، ص ١١٦.

الغرضين، أما الغرض الأول: هو أن يكون رأس الدستور هذه المادة (الجمهورية السودانية جمهورية إسلامية) أما الغرض الثاني فهو تضمين الدستور السوداني هذه المادة (الشريعة الإسلامية مصدر التشريع والتقنين في الجمهورية السودانية الإسلامية)»[٣].

وهذا المؤتمر يعد مرحلة فارقة في تأريخ جماعة أنصار السنة المحمدية حيث تحولت بعده من جماعة تدعو لتصحيح التصورات اللاهوتية للدين إلى محاولة إصلاح الحياة العامة وتأسيس نموذج بديل في الحكم ومنطلقاته المؤسسة ونظام العدالة الاجتماعية وتحقيقها عملياً، هذا من حيث التوجه السياسي، أما من حيث الممارسة السياسية فقد أقر هذا المؤتمر استراتيجية جماعة أنصار السنة في الممارسة السياسية تقوم على شعبتين:

الأولى: التواصل المباشر مع الحكام ونصيحتهم، ومن التجارب العملية لهذا الاتجاه التواصل مع حكومة الانقلاب العسكري الأول في السودان بقيادة الفريق إبراهيم عبود (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤م)[٤].

الثانية: العمل من داخل الأحزاب القائمة ومن خارجها دون أن تكلف الجماعة نفسها مؤونة تأسيس حزب سياسي يعبر عنها ويتبنى مقولاتها في العمل السياسي.. وظلت هذه الاستراتيجية حاكمة للتجربة السلفية طوال تأريخها.

ويعود اهتمام هذا الجيل المؤسس بالسياسة لعاملين:

العامل الأول: تأثير حامل المدرسة السلفية إلى السودان الشيخ عبد الرحمن ابن حجر الجزائري.

فالشيخ ابن حجر ينتمي إلى أسرة جزائرية من مدينة مستغانم وولد في العام ١٨٧٠م وكان والده الشيخ محمد بن حسن صفي الدين أحد قواد جيش الأمير عبد القادر الجزائري[٥]، وقد ترسم ابنه عبد الرحمن طريق والده في

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) حوار مع الشيخ محمد هاشم الهدية، موقع شبكة المشكاة الإسلامية، ١٢/٤/٢٠٠٤، على الرابط:

<http://www.meshkat.net/node/14465>.

(٥) طاهر، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

محاربة الاحتلال والحرص على قتاله، ولما هاجر إلى السودان تعرف إلى الإمام محمد أحمد المهدي السوداني الذي أكرمه وأهدى له عشراً من الجواري[٦] وظل ابن حجر قريباً من المجاهدين السودانيين وهم يحاربون من أجل تحرير وطنهم وعبر فتاويه العلمية شارك ابن حجر في العملية الجهادية في السودان، فأفتى في العام ١٩١٦م الضباط المصريين العاملين في الجيش الإنجليزي بحرمة قتال السودانيين المسلمين، فنفاه الإنجليز إلى مصر على إثر هذه الفتوى، وهناك تعرف إلى الشيخ محمد حامد الفقي مؤسس جماعة أنصار السنة في مصر.

وسيرة هذا الرجل المؤسس كانت ملهمة جداً للجيل الأول من جماعة أنصار السنة المحمدية في تأسيس رؤاها الفكرية وطبيعة تنظيمها الحركي الدعوي وارتباطاتها العالمية لاحقاً.

العامل الثاني: تأثير جماعة الإخوان المسلمين في مصر والسودان.

ونلحظ في التوجهات السياسية التي أفرزتها مؤتمرات أنصار السنة الأولى في الأعوام (١٩٥٠ ـ ١٩٥١ ـ ١٩٥٥م) التأثر البيِّن بأفكار جماعة الإخوان المسلمين المصرية ومصطلحاتهم مثل (تحت راية القرآن) و(زعامة الرسول) وفكرة أن الإسلام دين ودولة التي اجتهد الإمام حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين في تقريرها في أذهان المسلمين آنذاك[٧] كما تأثرت هذه القيادات السلفية بالمشاريع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين السودانية مثل مشروع الجبهة الإسلامية للدستور، التي طافت وفودها مدن السودان الكبرى للدعوة إلى دستور إسلامي للسودان بعد نيل الاستقلال[٨].

المرحلة الثانية: الكمون السياسي والخصوبة الدعوية (١٩٦٩ ـ ١٩٨٩م)

هذه المرحلة تتطابق مع عمر النظام السياسي في السودان، حيث تتزامن مع حكومة الانقلاب العسكري الثاني بقيادة العقيد جعفر النميري، وبدأت

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٧) كتب حسن البنا رسالة الإخوان تحت راية القرآن في العام ١٩٣٩م.

(٨) عيسى مكي أزرق، من تأريخ الإخوان المسلمين في السودان ١٩٥٣ ـ ١٩٨٠م (الخرطوم: دار البلد، ١٩٩٨)، ص ٤٧.

هذه الحكومة يسارية التوجه معادية للتوجه الإسلامي في السودان، وعمدت أول أمرها لاعتقال قيادات التيارات الإسلامية بما فيهم الشيخ الهدية رئيس جماعة أنصار السنة. في هذه الحقبة اشتهر عدد من الدعاة الوعاظ في منابر جماعة أنصار السنة المحمدية، وهم دعاة محدودو القدرات العلمية والفقهية وقليلو الخبرة بالمجال العام والقضايا الوطنية وبلا اهتمام سياسي رغم نجاح خطابهم الدعوي في استقطاب أنصار للجماعة السلفية في معظم مدن السودان وأريافه.

في هذه الحقبة هجرت العمل السياسي والاهتمام بأمره، وانكبت على الدعوة إلى التوحيد، والصراع مع الطرق الصوفية، وفي مرحلة لاحقة نظم التلفزيون القومي مناظرات بين قيادات أنصار السنة وبعض شيوخ الطرق الصوفية كما استعان النظام لاحقاً بالقيادي السلفي البارز الشيخ أبو زيد محمد حمزة في إزالة ضريح الشيخ الصوفي (أبو البتول) من أجل بناء قصر للشباب والأطفال قبالة البرلمان السوداني بمدينة أم درمان[9].

ومن سمات هذه الفترة أيضاً ظهور التأثير السعودي على جماعة أنصار السنة المحمدية في السودان، ويمكن التأريخ لهذا التأثير بتعيين الشيخ محمد عبد الرحمن العبيكان سفيراً للسعودية لدى السودان، يقول شيخ الهدية: «اتصل بنا ـ أي العبيكان ـ وأكد لنا أنّ دعوته دينية قبل أن تكون سياسية، فارتبطنا به ربطاً وثيقاً، وهذا هو الذي جعلنا من أقرب أصدقاء السعودية حتى الآن، وقد عملنا في مجال التوجيه بطلب من المفتي الأعظم الشيخ محمد بن إبراهيم في حياته، وتولّى العمل معنا بعده سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز»[10] وقد ساعد الدعم السعودي الرسمي الجماعة في الانتشار والذيوع عبر توفير المنح الدراسية للسلفيين للالتحاق بالجامعات الإسلامية في السعودية وتفريغهم بدوام كامل من أجل العمل للدعوة ومن خلال مشاريع الدعم الاجتماعي ودعم النشاطات الدعوية السلفية في الجامعات السودانية وعبر بناء المساجد، حتى إن الشيخ محمد

---

(٩) جريدة الصحافة السودان بتاريخ ٣/ ١٢/ ٢٠١٣.

(١٠) حوار مع الشيخ محمد هاشم الهدية، موقع شبكة المشكاة الإسلامية، ١٢/ ٤/ ٢٠٠٤، على الرابط:

<http://www.meshkat.net/node/14465>.

هاشم الهدية قدر عدد المساجد السلفية في السودان منتصف الثمانينيات بـ ٤٠٠ مسجد.

وهنا بدأت الجماعة تميل إلى السلفية النجدية التقليدية بسمتها الحنبلية في الاختيارات العقدية والفقهية، وأخذت الجماعة تتباعد أكثر فأكثر عن العمل السياسي والاهتمام به. حتى إن بعض شيوخ الجماعة في تلك الحقبة «رسموا حاجزاً نفسياً ما بين إخوتنا السلفيين وما بين العمل السياسي، وقد سمعناها صراحة منهم أحياناً من على المنابر والكتابات الصحفية أو يصرحون بأن الدين ليس فيه سياسة؛ ويبدو أن ذلك يرجع إلى الممارسات الخاطئة للسياسة الشرعية أيضاً من بعض الإسلاميين . . . وبدعوى أن السياسة تشغل عن العمل الدعوي، وكل ذلك كان الغرض منه الهروب من السياسة وممارستها، ولذلك كانوا مقصرين في هذا الجانب بدرجة كبيرة. . .»[١١].

ولكن بقي بعض قيادات هذه الجماعة في معزل هذا المتغير، وحافظوا على بقاء الاهتمام السياسي في الجماعة، ومن هؤلاء رئيس الجماعة محمد هاشم الهدية الشيخ الراحل «وواقع الحال يقول: إنهم كأنهم ـ أولئك الدعاة الوعاظ ـ عقدوا صفقة أن يشتغل الشيخ الهدية بالسياسة بينما يبتعدون هم عنها»[١٢]، ووجود الشيخ الهدية على رئاسة الجماعة هو الذي دفع بها مرة أخرى للعمل السياسي.

وبعد سقوط نظام الرئيس النميري ١٩٨٥م، عادت أنصار السنة المحمدية لخطها التأريخي المعهود في ممارسة السياسة من خارج الإطار الحزبي، ودفعت ببعض قياداتها للترشح ضمن قوائم حزب الجبهة الإسلامية القومية بقيادة الترابي في الانتخابات النيابية في العام ١٩٨٦م. وصدرت فتاوى من قيادات الجماعة تحرم على النساء المشاركة في الانتخابات ترشُّحاً أو تصويتاً.

---

(١١) موقع أون إسلام نت، «السلفيون غير مؤهلين فكراً وتنظيماً للعمل السياسي،» حوار مع رئيس حزب الوسط السوداني، ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨، على الرابط:
<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/109460-2008-10-06%2000-00-00.html>.

(١٢) المصدر نفسه.

المرحلة الثالثة: العودة إلى السياسة (١٩٨٩ ـ ٢٠١٠م)

تأثر جيل الثمانينيات من السلفيين السودانيين بكتاب الداعية السلفي الكويتي عبد الرحمن عبد الخالق **السلفيون والعمل السياسي**[١٣] ثم بزياراته المتكررة إلى السودان، وتدور أفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق حول أن العصر الراهن هو عصر الأحزاب السياسية أكثر من كونه عصراً للجمعيات الدينية التقليدية رغم أن «الجمعيات الدينية لا ينكر فضلها إلا جاحد، فالجمعيات الدينية التي قامت بعد سقوط الخلافة قد جددت شباب الدين، وقامت بتربية الشباب المسلم والدعوة إلى الله، وبناء المساجد، والخدمة العامة في كل صورها تقريباً، وسدت الخلل الهائل بترك الحكومات للواجبات الدينية فقامت هي بهذه الواجبات، ولولا أن الله قيض للدين هذه الجمعيات والمؤسسات الدينية الكثيرة لانتهى الإسلام من الأرض إلا قليلاً.

إلا أن الحزب «السياسي» عند عبد الخالق هو مرحلة متقدمة في العمل السياسي من الجمعية الدينية، فالحزب السياسي يستطيع أن يقوم بما تقوم به الجمعيات الدينية مضافاً إلى ذلك المشاركة في صنع القرار السياسي أو الوصول إلى صنع القرار السياسي نفسه، وكذلك التشريع، ولا شك أن الحزب السياسي الإسلامي بما له من إمكانيات: إصدار الصحف وتأسيس الشعب، وإقامة المؤتمرات العامة، والدعوة إلى العضوية، وشرح برامجه الإصلاحية، وأهدافه، وعقيدته، يستطيع أن يحطم كل دعوة مخالفة، وأن يستحوذ على سواد الناس، وبالتالي أن يهيمن على القرار السياسي. وإن هذا الأسلوب من أساليب الدعوة أسلوب تفرضه وقائع الحال، وضرورات العصر»[١٤].

مع وصول الجبهة الإسلامية ـ الإخوان المسلمون ـ إلى السلطة عبر انقلاب عسكري بقيادة الرئيس البشير في العام ١٩٨٩م، أيدت الجماعة السلطة الجديدة ودعمتها في عملياتها العسكرية في جنوب السودان في تسعينيات القرن العشرين ثم شاركت في وقت باكر من عمر حكومة الإنقاذ

---

(١٣) هو أقدم الأدبيات المعاصرة المكتوبة في حض السلفيين على العمل السياسي، وقد صدر في الكويت، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥.

(١٤) عبد الرحمن عبد الخالق، **المسلمون والعمل السياسي** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ١٦.

في شغل بعض المناصب الدستورية والتنفيذية والوزارات في الحكومات الولائية والحكومة المركزية التي تشكلت بعد انقلاب الإنقاذ(١٥) إلى لحظة تحرير هذا البحث.

وقد أثارت هذه المشاركة (شهية السلطانية) الكوادر القيادية الشابة في الجماعة السلفية، وبدأ يظهر تنافس بين هذه الكوادر في الاستحواذ على المناصب القيادية في الجماعة ومن ثم النفوذ إلى المشاركة السلطانية في الحكومة وسعت هذه الكوادر إلى زيادة نفوذها في الجماعة من خلال الاقتراب من القطاع الطلابي في الجامعات والمعاهد العليا السودانية، وهنا يظهر تأثير القيادي الشاب محمد أبو زيد مصطفى(١٦)، الذي عاد من المملكة العربية السعودية وهو يحمل فكراً جديداً على شباب الجماعة السلفية، «فمحمد أبو زيد وبعد تخرجه مباشرة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بأبها أوكلت له العديد من المهام التي تتعلق بالعمل الطلابي والشبابي للجماعة في مؤسسات التعليم العالي ومشرفاً على تأهيل الكوادر وإعدادها ثم تطورت التكاليف ليكون مسئولاً عن العمل السري والخاص عبر أمانة التنظيم المركزية بمقر الجماعة بالسجانة وتنحصر أدوارها في الإشراف على حركة الجماعة بالخرطوم وبقية الولايات الأخرى بجانب العمل الخارجي ممثلاً في التواصل مع العناصر السلفية بدول المهجر بالإضافة إلى رعاية القطاعات والشرائح الفئوية والمهنية مثل ملف خريجي الجماعة واستقطاب الدعم والتمويل الخارجي للجماعة من المحسنين بدول الخليج العربي والاتجاه نحو استثمار بعض رؤوس الأموال في دنيا التجارة والسوق»(١٧)، ومن خلال هذه الشبكة من المهام والمسؤوليات وما يتوفر عبرها من تمويل نما القطاع الطلابي لجماعة أنصار السنة المحمدية من قطاع

---

(١٥) انظر حوار المشكاة نت مع الشيخ إسماعيل عثمان، بتاريخ ٢٥ تموز/يوليو ٢٠٠٩م، على الرابط:

<http://www.meshkat.net/node/14536>.

(١٦) وزير سابق وقيادي بارز في التيار السلفي وإليه ينسب الفضل في تطوير الرؤى والمشاركة السياسية لجماعة أنصار السنة المحمدية.

(١٧) الهادي محمد الأمين، مقال: الوزير محمد أبو زيد حالة اكتئاب سياسي، موقع سودانايل، بتاريخ ٢٣/ ٤/ ٢٠١٠م، على الرابط:

<http://www.sudanile.com/2008-05-19-17-39-36/34-2008-05-19-17-14-27/13632-2010-04-23-19-11-45>.

محدود يعيش على هامش الحياة السياسية في الجامعات الطلابية إلى تيار مؤثر في أواخر التسعينيات ثم إلى تيار يحظى بالتفاف الطلاب وأصواتهم الانتخابية في انتخابات الاتحاد الطلابية وتمكن طلاب أنصار السنة تحت مسمى (قائمة الإصلاح) من الفوز باتحاد جامعة البحر الأحمر ثم اقتربوا من الفوز باتحاد طلاب جامعة الخرطوم العريقة وهو اتحاد له رمزية سياسية في السودان لا تقل عن القصر الجمهوري مقر الرئيس، ودفعت هذه الانتصارات السلفية في القطاع الطلابي قطاع الطلاب والشباب والكوادر القيادية المشرفة في تطوير هذه الحالة الحركية المتميزة إلى حالة سياسية أكثر تنظيماً وذات توجه سياسي أكثر تحديداً وتميزاً عن مواقف قيادة الجماعة ومركزها العام بكل مافيها من (ميوعة سياسية) والتعافي من (متلازمة الممارسة السياسية بلا وعاء تنظيمي خاص)، وظهر هذا التباين بوضوح عقب صدور دستور السودان للعام ١٩٩٨م، حيث تبنى قطاع الشباب والطلاب مواقف متشددة من هذا الدستور في مقابل صمت قيادة الجماعة (المركز العام) لخصها بيان لهم بأن الدستور أشار إلى الإسلام في خمسة مواضع «غامضة المعنى، ضبابية المضمون»، وقالوا: إن الدستور لم يحدد هوية البلاد ولم يحسم أمر الدولة الإسلامية وأعطى الديانات الأخرى شرعية دستورية في أول سابقة من نوعها في السودان، في وقت حسمت دول إسلامية كثيرة هذه المشكلة بجعل الإسلام دين الدولة الرسمي.

وقال البيان: إن المادة الرابعة ذكرت أن الحاكمية لله وهي كلمة فضفاضة لا تعني الشريعة الإسلامية، وأنه جاء مخيباً للآمال، ويعتبر علمانياً، والمشاركة في الاستفتاء عليه جريمة»[١٨].

وهذا الاتجاه يخالف مألوف الجماعة حيث إن «منهج الجماعة أساساً هو التعاون مع الحاكم المسلم، وحتى الحكام الذين يختلفون معنا نتعاون معهم، ولذلك الجماعة ما عُرفت أنها كانت تعادي الحكومات»[١٩].

---

(١٨) الحياة، ١١/٥/١٩٩٨.

(١٩) انظر حوار المشكاة نت مع الشيخ إسماعيل عثمان، بتاريخ ٢٥ تموز/يوليو ٢٠٠٩م، على الرابط:

<http://www.meshkat.net/node/14536>.

وتطور هذا الموقف السياسي عند طلاب جماعة أنصار السنة المحمدية إلى المعارضة الصريحة للحكومة السودانية التي أيدتها قيادات الجماعة ومركزها العام (المكتب القيادي)، وانعكس ذلك أيضاً على العلاقات الداخلية في جماعة أنصار السنة إلى نزاع بين مكتب الطلاب وبين رئاسة الجماعة ومكتبها القيادي (المركز العام).

في تموز/يوليو ٢٠٠٧م، تطور التباين إلى خلاف حاد إذ زعم مجموعة من القيادات الطلابية بالجماعة اكتشافها وثيقة اتفاق سرية تنص على اتفاق يقضي بتذويب جماعة أنصار السنة في بنية المؤتمر الوطني، الحزب الحاكم في السودان.

ونفت الجماعة ومركزها العام صحة هذه الوثيقة، وحسماً للجدل أصدر الشيخ الهدية (رحمه الله) آنذاك بياناً أكد فيه موقف الجماعة التاريخي من المشاركة في السلطة، حيث إنها تسمح بالمشاركة الشخصية لأفراد الجماعة وقيادتها في الحكومة، وفي المقابل اعتبر الشيخ أبو زيد محمد حمزة ومؤيدوه مشاركة هؤلاء الأفراد بصفتهم الشخصية خروجاً على منهج الجماعة الذي عُرفت به، حيث هي «جماعة دعوية لا علاقة لها بالسياسة»[٢٠].

وأقامت مؤتمراً استثنائياً أعلنت فيه انتخاب قيادة جديدة لجماعة أنصار السنة وبذلك شهدت جماعة أنصار السنة في السودان أخطر انقساماتها التنظيمية. ويقود جناحاً منها الشيخ محمد هاشم الهدية والآخر الشيخ أبو زيد محمد حمزة.

ومن الملفت أن جناح أبو زيد محمد حمزة هو جناح سياسي بامتياز وانحازت إليه الكوادر السلفية الناشطة في العمل السياسي في الجامعات

---

(٢٠) وليد الطيب، «الجماعات السلفية بالسودان مدخل تعريفي،» موقع إسلاميون، بتاريخ ٣/٥/٢٠٠٩م، على الرابط:
<http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=263:%-D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86-%D9%85%D8%AF%D8%AE%D9%84-%D8%AA%D8%B9%D8%B1%-D9%8A%D9%81%D9%8A&Itemid=157>.

والمنابر العامة رغم أن الشيخ أبو زيد محمد حمزة داعية نشيط لا يهتم بأمر السياسة دفعه للانقسام الخوف على الجماعة من الانخراط الكامل في العمل السياسي وترك العمل الدعوي، ولكن مع ذلك ولتباين الدوافع بين الشيخ أبو زيد حمزة (حماية الدعوة من السياسة) واتجاهات أتباعه (السياسية) عجزت هذه المجموعة عن الانطلاق الحر في العمل السياسي أو التطور نحو تكوين حزب سياسي، بل بدأت تتراجع في ترتيب القوائم السياسية المتنافسة على مقاعد الاتحادات الطلابية في الجامعات السودانية.

وبعد هذا الانشقاق ظهر تطور سياسي في الأهداف الكلية لجناحي جماعة أنصار السنة المحمدية؛ حيث أعادت الجماعتان أهدافهما كما يشير إلى ذلك موقعاهما على شبكة الإنترنت، يقول جناح أبو زيد: أهداف الدعوة السلفية: تعريف المسلمين بدينهم الحق ودعوتهم إلى العمل بتعاليمه وأحكامه والتحلي بفضائله وآدابه، تحذير المسلمين من الشرك على اختلاف مظاهره ومن البدع والأفكار الدخيلة التي اجتالت شباب الإسلام وخاصة أفكار الملاحدة والشيوعيين والزنادقة، بلورة القضايا المعاصرة وإخضاعها لميزان الكتاب والسنة، السعي نحو استئناف حياة إسلامية وإنشاء مجتمع إسلامي وتطبيق حكم الله في الأرض»[٢١].

وتضمن نسخة أهداف جناح المركز العام بذات الهدف السياسي السعي نحو استئناف حياة إسلامية راشدة على منهاج النبوة، وإنشاء مجتمع رباني، وتطبيق حكم الله في الأرض، انطلاقاً من منهج التصفية والتربية المبني على قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٩].

وفي العام ٢٠٠٨م، برزت في السودان تجربة سلفية جديدة انشقت عن جماعة أنصار السنة المحمدية، رأى أصحابها أنهم المعنيون بطي الصفحة السلفية القديمة بأخرى جديدة تستلهم ما جاد به التاريخ من تجارب سلفية محدودة في العمل السياسي، وتستعين كذلك بما وصل إليه الحاضر من أفكار تستحق التطبيق، وبهذا تكوّن حزب الوسط الإسلامي الذي يرأسه

---

(٢١) موقع جماعة أنصار السنة المحمدية ـ جناح أبو زيد محمد حمزة ـ مقال: أنصار السنة المحمدية بالسودان، بتاريخ ٩/ ٧/ ٢٠١٠، على الرابط:

<http://www.ansar-alsuna.net/article/11>.

القيادي السابق بجماعة أنصار السنة المحمدية د. يوسف الكودة والقيادي بقطاع طلاب أنصار السنة لؤي عبد الله. يطرح الكودة أفكاراً عبر حزبه يعتبرها الكثيرون جديدة على التيار السلفي، فهو مثلاً يرى أن الاسم غير المسجل لحزبه السلفي هو (حزب المرأة)، وأن المواطنة هي أصل الحقوق والواجبات بين المواطنين بغض النظر عن دين الفرد، وأن عضوية الحزب مفتوحة للناس ولا تشترط التزاماً بالسلوك الإسلامي، ومنها دعوته لتجديد الخطاب السلفي بما لا يفضي إلى الصدام مع المجتمع.

آثار استراتيجية أنصار السنة في العمل السياسي

فيما سلف أشرنا إلى أن استراتيجية جماعة أنصار السنة في الممارسة السياسية تقوم على شعبتين؛ **الأولى**: التواصل المباشر مع الحكام ونصيحتهم، **الثانية**: العمل من داخل الأحزاب القائمة ومن خارجها دون أن تكلف الجماعة نفسها مؤونة تأسيس حزب سياسي يعبر عنها ويتبنى مقولاتها في العمل السياسي، وأن هذه الاستراتيجية ظلت حاكمة للخيال السياسي السلفي السوداني أكثر من نصف قرن من الزمان، تعاقبت على أنصار السنة الإدارات وتوارثت على حكم السودان الأحزاب والمنظمات بأيديولوجيات متناقضة من شيوعية حمراء إلى ديمقراطية ليبرالية إلى تجارب ترفع الراية الإسلامية... ولم يتغير شيء في الانتخابات النيابية الأخيرة حيث ترشحت السيدة السلفية بلقيس التجاني ضمن قائمة حزب المؤتمر الوطني الحاكم بفتوى من القيادات العلمية للجماعة السلفية. لاحقاً تسبب هذا الموقف الملتبس من الممارسة السياسية في ظهور ظاهرتين يمكن أن نطلق عليها (متلازمة الممارسة السياسية بلا وعاء تنظيمي خاص) وهذه المتلازمة تعمل في اتجاهين:

الاتجاه الأول: داخل بنية الجماعة تفتيتاً وتمزيقاً.

الاتجاه الثاني: خارجي، وهو الاقتراب من الإخوان المسلمين.

الاتجاه الأول: تفتيت البنية التنظيمية للجماعة

ونلحظ ذلك في حدوث انشقاقات متلاحقة في جماعة أنصار السنة المحمدية، ومن نماذج هذه التمزقات خروج (جماعة اللاجماعة) أو ما

يعرف بـ(مجموعة الصافية). تعتبر هذه المجموعة أول انشقاق واضح في جماعة أنصار السنة المحمدية، وقد ظهرت بوادر هذه الجماعة في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، تعتبر هذه المجموعة امتداداً لمدرسة «محمد أمان جامي» و«ربيع هادي المدخلي» في المملكة العربية السعودية، كما تتبنى المنهج العلمي الدعوي للشيخ ناصر الدين الألباني الذي يقوم على ما يسميه منهج (التصفية والتربية)، ويعني بها تصفية كتب التراث من الحديث الضعيف والقول المرجوح كما تراه الجماعة، وتربية الأتباع على ما صح من ذلك. ولا تؤمن الجماعة بالعمل السياسي، وترى أن من السياسة ترك السياسة، وترى وجوب طاعة الحاكم وتحرم المعارضة السياسية له، كما لا تؤمن بشرعية قيام أحزاب سياسية أو أي شكل من أشكال التعددية الدعوية أو السياسية في المجتمع والدولة. وهي من نتائج التأثير السعودي على أفكار جماعة أنصار السنة المحمدية السودانية.

أما الاتجاه الثاني: الاقتراب من جماعة الإخوان المسلمين

فهو خارجي، حيث أخذت جماعة أنصار السنة تقترب من جماعة الإخوان المسلمين في السودان ومشروعاتها السياسية المتتالية منذ خمسينيات القرن العشرين، شاركت قيادة أنصار السنة في العام ١٩٥٦م بالتزامن مع استقلال السودان في تكوين الجبهة الإسلامية للدستور، يقول رئيس جماعة أنصار السنة الشيخ محمد هاشم الهدية: «كوّنّا مع الإخوان المسلمين الجبهة «الإسلامية للدستور» عام ١٩٥٦م، وذلك لعظم المسؤولية التي نطلع بها تجاه أمتنا، حيث الاستقلال ليس غاية إنما هو وسيلة لغاية أسمى وهي تحكيم الشريعة الإسلامية كدستور».

بعد سقوط حكومة الاستقلال بانقلاب نوفمبر ١٩٥٨م شاركت الجماعة مع الإخوان المسلمين في تقديم مذكرة لرجال الانقلاب تطالبهم فيها بإبطال مظاهر الفساد الإجتماعي والسياسي الذي خلفه الاستعمار.

وفي العام ١٩٦٥م شاركت مع جماعة الإخوان المسلمين والطرق الصوفية في تكوين (جبهة الميثاق الإسلامي).

وبعد انتفاضة ٦ أبريل ١٩٨٥م التي أطاحت بالنميري، لم تكّون الجماعة حزباً سياسياً خاصاً بها ولكن فضلت أن يشارك أعضاؤها من خلال

الأحزاب المختلفة القائمة وعبر حزب الجبهة الإسلامية القومية ـ الإخوان المسلمين ـ وقد رشحت الجماعة الدكتور يوناس بول ـ الجنوبي المسلم ـ ضمن قائمة الجبهة الإسلامية الانتخابية.

وبعد قيام الإنقاذ بتخطيط وتنفيذ من الجبهة الإسلامية أيدت الجماعة الحكومة الجديدة ودعم نشاطها العسكري في سنوات الحرب الأهلية بين الشمال المسلم والحركة الشعبية العلمانية التوجه.

وفي الانتخابات الأخيرة في العام ٢٠١٠م، ترشحت السيدة بلقيس التجاني ضمن حزب المؤتمر الوطني الحاكم ـ أحد تمثلات الجبهة الإسلامية السياسية ـ وأكدت في حوار معها أن ذلك تم بناء على فتوى من علماء الدعوة السلفية في داخل السودان وخارجه[٢٢].

مستقبل التيار السلفي السياسي

يتحدد مستقبل التيار السلفي بجملة من المحددات منها:

أ. الوعي الفقهي لمفهوم العمل السياسي وطبيعته والواقع الذي يتحركون فوقه

ومن خلال تجربة أنصار السنة في السودان فقد لوحظ أن الجماعة تعرضت لأكبر انشقاقاتها بسبب الموقف من المشاركة في حكومة الإنقاذ رغم إقرار المجموعتين المختلفتين بأنها قضية اجتهادية وليست من مسائل الأصول، وتظل الجماعة السلفية في مواجهة هذا التحدي. ويعود سبب هذه الضبابية الفكرية إلى الخلط، ذاك أن فريقاً من السلفيين في السودان «فصلوا بين العمل الدعوي والسياسة نتيجة لفهم خاطئ؛ إنهم يقولون: إن السياسة الشرعية تختلف عن السياسة التي يمارسها أهل الدعوة الآن، تلك التي ترتبط بالديمقراطية والانتخاب ومثل هذه الأمور التي لم تكن في عهده (ﷺ)، فهم يفهمون خطأ أن هذه الأمور ليست من الدين في شيء، فيحكمون على هذا النوع من السياسة أنه ليس من الدين سياسة.. الديمقراطية سياسة، الانتخابات سياسة، التوظيف والتعاون مع من لم يحكم بما أنزل الله، يعدون

---

(٢٢) صحيفة الصحافة السودانية، ٢٠١٠/٦/١٣.

كل ذلك ليس من الدين»[٢٣].

ب. الوعي الفقهي والحركة بتعدد الآراء، وضبط معادلة (هل الحق واحد أم متعدد)

ولاعتماد التيار السلفي على استلاف الفقه من السلف والالتزام بمقولاتهم فإن المنبر السياسي للجماعة السلفية سيتحول لساحة للجدل الديني وقد ينتهي ذلك إلى انشطارات متتالية، يبدع كل فريق الآخر.

ج. الالتزام القيمي والأخلاقي بمبدأ التعددية والديمقراطية

يرى بعض الخبراء أن التيار السلفي حركة تحظى بوجود اجتماعي وتفتقد الاستعداد السياسي للعمل على نطاق وطني أوسع يستوعب جميع مكونات الوطن الدينية والاجتماعية والجهوية، لكون الجماعة ما تزال تتحفظ على مدنية الدولة وقيامها على قاعدة المواطنة بدلاً عن آصرة العقيدة والدين، وعلى التفريق بين المواطنين في الحقوق والواجبات على قاعدة دينية كالولاء والبراء والنوع/الجنس، ويضربون مثلاً بموقف الجماعة من مشاركة المرأة في العمل السياسي، ففي العام ١٩٨٦م خلال فترة الديمقراطية الثالثة وأثناء قيام الانتخابات البرلمانية أصدر رئيس جماعة أنصار السنة الشيخ الهدية (رحمه الله) بياناً شدد فيه على تحريم خوض المرأة للمعركة الانتخابية (ترشُّحاً وتصويتاً) بمعنى أن المرأة السلفية يحرم عليها التقدم لصناديق الانتخابات ولا يجوز لها أن تدلي بصوتها وليس من حقها ممارسة العمل السياسي أو التقدم لتولي وشغل المناصب العامة والولايات الكبرى بل والصغرى . . . إلا أن هذا الموقف تغير بعد عقدين من الزمان حيث أجازت الجماعة للمرأة في الانتخابات النيابية الأخيرة في ٢٠١٠م التصويت والترشح لولاية المناصب العامة. ويقول القيادي بالجماعة محمد أبو زيد مصطفى «المسألة جائزة وعندنا ما يسند القضية من فتاوى شرعية وهناك فرق بين الحكم الشرعي الأصلي إذا تم الاتفاق عليه أساساً وبين الفتوى لظرف

---

(٢٣) حوار الباحث مع الدكتور يوسف الكودة القيادي السابق بجماعة أنصار السنة، موقع أون إسلام، بتاريخ ٦ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨، على الرابط:
<http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/salafists/109460-2008-10-06%2000-00-00.html>.

يفرض نفسه على الساحة ويتم التعامل معه بفقه النوازل» ولكن هذا التغير في الموقف الفقهي للتيار السلفي ما يزال يحمل في طياته تحفظاً من ترشح المرأة لمنصب رئيس الجمهورية باعتباره ولاية عامة، حيث لا تجوز للمرأة ولغير مسلم، وهو موقف فكري وفقهي مرتضى عند المرأة السلفية، «وترى البرلمانية السلفية بلقيس التجاني أن المجلس الوطني ـ البرلمان ـ لا يعد ولاية كبرى، وإنما يندرج ضمن الولايات الصغرى التي يمكن للنساء دخولها والالتحاق بها.»[٢٤] ويظل هذا التصور لدور المرأة السياسي من باب (فقه النوازل) يعد غريباً في البيئة السياسية السودانية التي يحفظ لها التأريخ أنها كانت سابقة في انتخاب أول امرأة عربية للبرلمان في العام ١٩٦٥م.

د. التكوين السياسي

وهو تحدٍّ بنيوي يؤدي إلى اختلالات وظيفية تتصل بإنجاز واجبات الجماعة السلفية تجاه الجماهير. من المتفق عليه أن التيار السلفي تعوزه الخبرة السياسية المتراكمة لحداثة ولوجهم العمل السياسي، ولذلك يستبعد الباحث في شئون الجماعات الإسلامية محمد خليفة صديق نجاح الجماعة السلفية في العمل السياسي الفعال في ظل حالة التأرجح التي تلازمها ما بين الدعوي والسياسي، وهي لم تحسم خياراتها.. والوصول للسلطة كهدف للعمل السياسي ليس مجرد نزهة أو حطابة بالليل فهو يستلزم أدوات وإمكانيات واستعدادات وقناعات مجردة بجدوى ممارسة السلطة، ووضعها كهدف يُستبق إليه لا التزهد فيها أو ملامستها موسمياً من باب السنة الحسنة إذا فُعلت أُجرت وإن تُفعل لم تأثم[٢٥]..

النتائج

انتهت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج منها:

ـ تبنت جماعة أنصار السنة منذ خمسينيات القرن العشرين استراتيجية في الممارسة السياسية وهي العمل من داخل الأحزاب القائمة دون أن تكلف الجماعة نفسها مؤونة تأسيس حزب سياسي يعبر عنها ويتبنى مقولاتها في

(٢٤) جريدة الصحافة السودانية، ١٢/٦/٢٠١٠.

(٢٥) جريدة الحرة السودانية، العدد ١١٩٩.

العمل السياسي مما جعلها تابعة لمشاريع الإخوان المسلمين السياسية في السودان.

ـ مع هذه السيرة الطويلة في الاقتراب من السلفي من المجال السياسي والمجال العام إلا أن موقف الجماعة من قضايا الحكم الراشد والديمقراطية والتعددية يظل غامضاً وغير واضح المعالم.

ـ يعتمد التيار السلفي السوداني على الفتاوى المرحلية في الاجتهاد السياسي دون الاهتمام بالإطار الكلي للعملية السياسية، وهذه المنهجية تثير عدداً من المشكلات التنظيمية داخل التيار السلفي السوداني.

إن مستقبل التيار السلفي السوداني ـ جماعة أنصار السنة ـ رهين باقتراب هذه الجماعة من الأفكار المؤسسة للدولة الحديثة وفهم التعقيدات التي تكتنف تكوينها وتقديم اجتهاد فكري مكافيء لهذه التحديات.

خاتمة

يشير البحث إلى أن الكتلة الرئيسة من جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان يتعاملون بمرونة ويلتزمون إلى درجة كبيرة بالواقعية السياسية وإن ظهرت بعض المسائل التي لم يحسم الأمر حولها ولم يتم الإقدام للدخول فيها، ومن ذلك المشاركة السياسية المباشرة وتأسيس حزب أو أحزاب، وهذا الموقف الملتبس من العملية السياسية وممارستها لم يساعد الجماعة على إنضاج رؤية سياسية نظرية كما لم يمكنها من تكوين تنظيم يتمتع بمرونة الأحزاب السياسية وانفتاحها، وقد كانت هذه الحالة التنظيمية السياسية (المائعة) سبباً مباشراً في كثير من مشكلات التي أصابت الجماعة طوال مسيرتها التنظيمية.

إن مستقبل السلفيين السياسي يتوقف بصورة أساسية على قدرتهم السلفيين على تطوير بنيتهم التنظيمية وفقههم السياسي بما يتناسب وتحدي الدولة وإن كانت المؤشرات العامة تشير إلى أن جماعة أنصار السنة لن تكون من الفاعلين الرئيسيين في المستقبل القريب للبلاد، ولكن من شأنهم أن يكونوا كتلة انتخابية مرجحة ومؤثرة ومشاركة في أدوار السلطة.

السلفية الانفصالية
حركة النهضة السلفية في اليمن «أنموذجاً»

نبيل البكيري(*)

تمهيد

على مدى العامين الماضيين من عمر الثورة الشبابية السلمية في اليمن، شهد المجتمع اليمني تحولات كبيرة وعميقة، طرأت على مختلف التوجهات والمشارب السياسية والفكرية والثقافية في الشارع اليمني، الذي ربما بتقليديته المعهودة لم يكن يتوقع أحد أن يحدث فيه كل ذلك التحول.

ولا شك أن ذلك التحول السياسي والثقافي والفكري لم يستثنِ أحداً وإن بمستويات مختلفة، يزداد طردياً أو عكسياً بحسب قرب أو بعد هذه الجماعة أو تلك عن مجريات الأحداث التي شهدها المجتمع اليمني على مدى الفترة الماضية.

صحيح أيضاً أن عوائق التغيير والتحول في أي مجتمع ما مرهونة هي الأخرى بمدى قابلية هذا الطرف أو ذلك، للتغير بمعنى آخر: إن أي تحول أو تغيير في مسار الأفكار والتوجهات والممارسات ما لم تكن البيئة الحاضنة للحدث غير مهيأة فإن عوائق التغيير تكون أكبر من دوافعه، أي إن البيئة هي العامل الأكثر تأثيراً في مسار التحولات المجتمعية المختلفة سياسياً أو ثقافياً أو فكرياً.

ومن هنا جاءت فكرة الحديث عن البيئة وأثرها في تشكيل أو خلق إطار

(*) صحافي وباحث يمني مهتم بقضايا الفكر الإسلامي والسياسي وقضايا الاستراتيجيات الدولية.

فكري جديد ومغاير تماماً إن لم يكن معارضاً للخلفية التي انبثق عنها، بل ومخاصم أيضاً للأفكار التي كان يؤمن بها إلى عهد قريب، بعد أن كانت تلك الأفكار ترقى إلى مرتبة المسلمات اليقينية.

ومما يزيد الباحث اندفاعاً للكتابة حول هذه الحركة[1] أكثر من غيرها حينما يكون الحديث عن جماعة سلفية نصوصية جامدة، فجأةً تحاول إعادة تفسير كل مستنداتها النصية التي ارتكزت عليها زمناً طويلاً وتعاملت معها كمسلمات يقينية غير قابلة للنقاش والتقييم والمراجعة.

مخاض التأسيس والانطلاقة

لا يخفى على الباحث المتابع لمسار الأفكار لدى الجماعات السلفية حجم الجمود الفكري الذي تعانيه هذه الجماعات، ومدى صنمية النص الأثري وحرفية المنهج المتبع والمقيد بل والقاتل لكل ومضة تفكير إبداعي، وهو الحال الذي جمد مسارات التفكير الطبيعي لدى الفرد السلفي، وأبقاه مجرد إنسان كأنه مسلوب الإرادة وفاقد القدرة على التفكير والإبداع.

وهكذا صار طبيعياً في ظل المنهج الحرفي المتبع في تفسير النصوص الدينية والآثار، تضخم ذهنية التحريم السلفية التي ترى في كل شيء جديد لا تفسير له في منظومتها العقائدية ترى فيه بدعةً ليس من الدين في شيء إن لم يكن حراماً ما أنزل الله به من سلطان.

وأمام ذهنية تحريمية كهذه لكل شيء، غدت السياسة حراماً، والفن حراماً، والتعدد السياسي حراماً، والحزبية حراماً، والسلطان الظالم ولي

---

(١) الحديث هنا عن حركة بمدلولاتها الحركية والتنظيمية والفكرية، لا شك أن فيه الكثير من المبالغة في التوصيف وعدم الموضوعية، كون الشيء الوحيد الذي استند عليه كباحث هو فقط بيان التأسيس الذي تضمن هذه التسمية التي أطلقها المؤسسون على تجمعهم «حركة النهضة للتغير السلمي» وقد يعذر الأخوة في حركة النهضة في هذه التسمية الأكبر من مضمونها كونهم في لحظة التأسيس والانطلاق لم يصلوا بعد إلى مرحلة الحركة بمعناها التنظيمي والحركي كماً وكيفاً، هذا عدا عن دلالة مفردتي التغيير والسلمي على لحظة التأسيس الأولى المرتبطة بحدث الثورة السلمية حينها في اليمن ١١ من شباط/ فبراير ٢٠١١م، وبالتالي قد يكون توصيف النهضة بالجماعة أقرب إلى الواقع من توصيفها بالحركة في مثل هذا الظرف التأسيسي، عدا عن تقوقعها الجغرافي في إطار أربع محافظات جنوبية هي: عدن ولحج وأبين والضالع.

للأمر يَحْرُمُ الخروج عليه، والدعوة إلى انتخاب الحاكم والتداول السلمي للسلطة ليست من الإسلام، فما بالك بالديمقراطية والدعوة إليها فهي من الكفر البواح، وأما الثورة والدعوة إليها فهي فتنة القاعد فيها خير من القائم.

ومن بين كل هذا الركام الجدلي خرجت حركة النهضة السلفية للتغيير السلمي، كحركة سلفية سياسية عرفت بهذا الاسم منذ اليوم الأول لإشهارها في ٢١ نيسان/أبريل ٢٠١١م في محافظة عدن، انطلاقاً من تحولات المشهد اليمني بفعل الثورة اليمنية السلمية التي تفجرت في ١١ شباط/فبراير ٢٠١١م.

ولا يخفى على الباحث أن حركة النهضة السلفية انبثقت من رحم جماعة السلفية الإحسانية نسبة لجمعية الإحسان الخيرية في اليمن فرع مدينة عدن تحديداً، والتي ـ أي جمعية الإحسان ـ تمثل امتداداً فكرياً لما بات يعرف بالسلفية «السرورية» نسبة لمؤسسها السوري الشيخ محمد زين العابدين بن سرور(٢).

ولا شك أن الإعلان عن تأسيس حركة النهضة للتغيير السلمي «السلفية»، يأتي في إطار التحولات الفكرية التي أحدثتها ثورات الربيع العربي، ولا يخرج هذا بعد ذلك عن «حركة المراجعات السلفية من مصر، حيث أعلن عن عدة حركات سياسية ذات قاعدة سلفية. . ثم جاء الدور على اليمن بعد أن انتقل إليها أوار الثورة»(٣).

ولا شك أن اعتمالات المشهد السياسي في بلدان ثورات الربيع العربي الذي تحول بفعل ثورة التواصل المعرفي تكنولوجياً إلى ما يشبه لقاح الإخصاب الذي انتقل من مكان إلى آخر في مجتمعات ثورات الربيع العربي، و«مع إرهاصات الثورة الشعبية المباركة في اليمن بدأ أصحاب هذا الاتجاه ـ أي سلفيو النهضة ـ يطرحون أفكارهم، وهذه خطوة متقدمة تحتاج

---

(٢) نبيل البكيري، «جماعة جمعية الإحسان السروريون،» في: **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص ٢٣٧٨.

(٣) نادر سعد العمري، رئيس دائرة الفكر والثقافة في حركة النهضة، عضو رابطة علماء عدن، «السلفيون وثورة التغيير في اليمن،» موقع التجديد الإخباري على الرابط التالي:
<http://www.altajdednews.com/news/156917>.

إلى الإثراء الفكري والإنضاج العملي المستمر حتى يكتب لها النجاح والاكتمال»[٤].

ففي بيان الإشهار الذي تم فيه الإعلان عن تأسيس حركة النهضة يلاحظ جيداً أن لحظة الإشهار لهذه الحركة لم يكن بحسب البيان إلا «امتداداً لفعاليات شباب النهضة للتغيير السلمي التي تواجدت في ساحات وميادين الاعتصام من أول أيام الثورة الشعبية المباركة في اليمن وأعلنت عن نفسها من مدينة عدن الصامدة في يوم جمعة التلاحم والصمود بتاريخ ٢٩ ربيع الأول ١٤٣٢هـ الموافق ٤ مارس ٢٠١١م»[٥].

ففي بيان إشهار الحركة ذلك، الذي كُتب بتلك الصيغة المرتبكة والمقتضبة وتم فيه الجمع بين البيان والبرنامج السياسي للحركة، الذي حدد بأنه برنامج عمل سياسي لمدة ستة أشهر، فقد تم فيه الإعلان أيضاً عن الهيئة التنفيذية للأمانة العامة للحركة وكذا رئيس الحركة المؤسس الشيخ عبد الرب صالح السلامي[٦]، لكن البيان لم يشر أيضاً إلى تعريف واضح لهوية هذه الحركة هل هي حركة سياسية أم حركة دعوية سلفية أم ماذا؟.

ومع ذلك فإن البيان التأسيسي لم يغفل الإشارة إلى أن الحركة «تعتبر نفسها أحد إفرازات الثورة الشبابية الشعبية السلمية المباركة في اليمن وتعد الحركة نفسها جزءاً أصيلاً من هذه الثورة، ومن هذا المنطلق فإن الحركة ستعمل بإذن الله تعالى على المساهمة في إنجاح هذه الثورة السلمية»[٧] بطرق سلمية عدة ذكرها بيان التأسيس، وما نستشفه من خلال هذا التعريف المقتضب هو حضور أو طغيان الصبغة السياسية على الحركة أكثر من صبغتها الدعوية.

وهذا ما يعززه ما ذهب إليه أمين عام الحركة في حواره مع موقع التجديد الإخباري المقرب من النهضة بقوله: إن الحركة «كيان سياسي منفتح

---

(٤) المصدر نفسه.

(٥) بيان الإشهار لحركة النهضة للتغير السلمي، موجود على الرابط التالي:
<http://www.altajdednews.com/news/156499>.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

على كل القوى الوطنية المتطلعة للنهوض بالواقع السياسي والاجتماعي وفق رؤية إسلامية معتدلة ووسطية» ويضيف بأن «الحركة انطلقت في محافظة عدن وتتابعت الفروع في إشهار نشاطها في أربع محافظات جنوبية، وليس للحركة أي ارتباط خارج اليمن من هذا النوع أو غيره»[٨].

لكن المتابع لهذه الحركة حديثة النشأة والتأسيس سيلاحظ جيداً مدى التحولات السياسية المتسارعة التي تمر بها الحركة، والتي غدت كالناظم «الفكري» فيما هي أحداث سياسية متغيرة، ومع ذلك أصبحت ناظماً بموجبها تحاول الجماعة أن تكيف بل وتشكل أفكارها وفقاً لهذا المتغير السياسي، بالضد من منطق علم الاجتماع السياسي الذي يرى أن الفكرة هي التي تصنع الحدث السياسي وليس العكس، كما هو حاصل لدى هذا الحركة التي يعصف بها تسارع الأحداث السياسية وهي لا زالت حديثة التأسيس وقليلة الخبرة والتجربة السياسية.

البيئة الاجتماعية الحاضنة

جغرافياً، تتموضع جماعة حركة النهضة السلفية في جنوب اليمن، تلك الرقعة الجغرافية التي شهدت وتشهد حراكاً سياسياً كبيراً منذ عام ٢٠٠٧م وحتى اللحظة مطالباً بانفصال جنوب اليمن عن شماله، بعد وحدة ممتدة بين شطريه لـ ٢٣ عاماً منذ إعلانها في ٢٢ مايو ١٩٩٠م.

أما الاجتماع السياسي الذي شكل ثقافة هذا المجتمع اليمني في الجنوب، فعلى مدى فترة ما بعد الاستقلال من الاستعمار البريطاني في نوفمبر ١٩٦٧م، حكمت الجبهة القومية بجناحها اليميني المحافظ بقيادة الرئيس قحطان محمد الشعبي، الذي حكم حتى انقلاب الجناح اليساري الماركسي بالجبهة عليه في ١٩٦٩م والذي أعلن تغيير اسم الجبهة القومية إلى مسمى الحزب الاشتراكي اليمني، الذي تبنى بدوره الأيدولوجيا الماركسية لحكم جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، حتى انهيار حلف وارسو والإعلان بعد ذلك عن قيام الوحدة اليمنية في ٢٢ مايو ١٩٩٠م.

---

(٨) حوار مع أمين عام حركة النهضة للتغيير السلمي الدكتور هاني التميمي، على الرابط التالي:
<http://www.altajdednews.com/news/158264>.

فعلى مدى الـ٢٣ عاماً ـ الفترة التي ظلت فيها جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية دولة مستقلة تحت حكم وسلطة الحزب الاشتراكي اليمني ذي الخلفية الماركسية ـ عانى المتدينون كثيراً بفعل السياسات الثقافية الشمولية التي مارسها الحزب الاشتراكي في تضييقه على الناس في ممارسة شعائرهم الدينية، ومحاولته فرض نمط حياة لا يتوافق مع معتقدات الناس وعاداتهم وقيمهم الإسلامية، مما اضطر أعداداً كبيرة من اليمنيين الجنوبيين إلى الهجرة ومغادرة البلاد إما إلى شمال اليمن أو إلى دول الخليج العربي.

وفي تلك المرحلة التي هدف خلالها الحزب الاشتراكي طوال تلك الفترة إلى تحويل المجتمع اليمني الجنوبي إلى مجتمع ماركسي غير متصالح إن لم يكن معادياً للدين والتدين، لكن مثل تلك السياسات كانت ارتداداتها عكسية، وخاصةً في الفترة التي تلت قيام الوحدة اليمنية في أيار/مايو ١٩٩٠م.

ما أن أعلنت الوحدة اليمنية بين شماله وجنوبه، والتي كان من إيجابياتها الكبيرة على حياة اليمنيين تبني التعددية السياسية والثقافية؛ اندفع اليمنيون في جنوب اليمن نحو إحياء مظاهر التدين وإقامة شعائرهم الدينية بقوة، فكان الاتجاه العام للمتدينين هو الالتحاق بمراكز وأربطة ومعاهد العلوم الشرعية وخاصة في شمال اليمن، هذا عدا عن إعادة فتح وإحياء المعاهد والأربطة الدينية التي أغلقتها حكومة الحزب الاشتراكي في سبعينيات وثمانينيات ما قبل إعلان وحدة أيار/مايو ١٩٩٠م.

طوال الفترة الانتقالية الممتدة ما بين إعلان الوحدة أيار/مايو ١٩٩٠م وحتى قيام حرب صيف ١٩٩٤م، كان هناك جدل سياسي وثقافي محتدم، تسربت بعض جدلياته إلى كفرية الحزب الاشتراكي لماركسيته من قبل الإسلاميين في الشمال والجنوب على حد سواء.

لكن تلك الجدلية، أخرجت عن سياقها، وتم استغلالها إعلامياً بدهاء وخبث شديد من قبل إعلام الحزب الاشتراكي اليمني في تلك المرحلة التي كان إعلامه هو صاحب الصولة والجولة بحكم خبرته الإعلامية، حيث استطاع ذلك الجهاز في تصوير تلك الجدلية على أنها حملة تكفير شمالية لكل أبناء الجنوب وليس للحزب الاشتراكي فقط.

فكانت تلك الجدلية إحدى المقدمات الطبيعية لكارثية حرب صيف

١٩٩٤م، التي سريعاً ما أصيبت بها الوحدة في مقتل، بذهاب الحزبين المؤسسين للوحدة، الحزب الإشتراكي اليمني الحاكم في الجنوب، والمؤتمر الشعبي العام الحاكم في الشمال، إلى حرب طاحنة، كان من نتائجها فشل الوحدة سياسياً حتى اللحظة، مما فجر بعدها أزمة احتقان سياسي في الجنوب وصلت لذروتها بعد انتخابات ٢٠٠٦م الرئاسية.

وكان من أهم مظاهر ذلك الاحتقان ومسبباته عملية الإقصاء والتهميش التي تعرض لها الجنوبيون من قبل نظام الرئيس السابق علي عبد الله صالح، حيث تم استبعاد معظم كوادر دولة الجنوب من معظم أجهزة الدولة المدنية والعسكرية، وتم تسريح الآلاف منهم من وظائفهم.

هذا عدا عن عملية النهب المنظم لكل ممتلكات ومؤسسات الدولة في الجنوب، وتأتي بعد ذلك قضية أراضي وعقارات الدولة الجنوبية التي تم التصرف بها من قبل القوى النافذة في سلطة نظام حكم الرئيس صالح، وكأنها أرض بلا شعب، فتم نهبها وتسخيرها لمصالح شخصية لرجالات نظام الرئيس المخلوع علي صالح شماليين وجنوبيين على حد سواء.

وفي مثل هذه البيئة نشأت جماعة النهضة السلفية التي تتصدر قائمة المشهد السلفي الجنوبي خصوصاً في مطالبتها بالانفصال بين شمال اليمن وجنوبه، والعودة إلى ما قبل إعلان الوحدة اليمنية، في موقف لا ينسجم مطلقاً مع الخلفية العقدية التي تنطلق منها هذه الحركة، كغيرها من الجماعات الإسلامية سلفية أو غير سلفية والتي تجمع كاعتقاد سائد لديها بأن «الوحدة فريضة شرعية وضرورة واقعية ومصلحة إنسانية، تدل على ذلك النصوص القرآنية وأدلة العقل والواقع»[٩].

وكنتيجة طبيعية للخلط الواضح بين الديني والسياسي ذلك المأزق الذي تقع فيه جل الجماعات والحركات الإسلامية فإن جدلية الوحدة والانفصال من منظور شرعي بحسب توصيف هذه الجماعات كانت هي الحاضر الأبرز

---

(٩) عمار بن ناشر العريقي، رئيس رابطة علماء عدن، وعضو رابطة علماء المحافظات الجنوبية، في تصريح له لموقع الجزيرة نت على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/news/pages/82e15212-bb2c-49fd-924d-e69dcc1066a8>.

لديها والتي جلها تنزع نحو التراث الإسلامي لتضفي على رأيها بعداً دينياً شرعياً تخاطب به جماهيرها.

ولما كانت مسألة الانفصال أي الخروج عن الشرعية السياسية «بالمفهوم الديني» أي شرعية ولاية الحاكم بالمفهوم السلفي وليس شرعية العقد الاجتماعي الدستوري، فإن المنطلق الشرعي وفقاً للتأصيل السلفي الذي تستند عليه جماعة النهضة سيمثل عائقاً كبيراً لديها، يتناقض مع مطالبها بالانفصال، ومن هنا يتأتى الحديث عن تأصيل هذه الجماعة لمنطلقها الشرعي في رؤيتها للوحدة والانفصال والدولة والديمقراطية والمدنية وغيرها من مفردات الحداثة السياسية المعاصرة التي لا تؤمن بها منظومة الأفكار السلفية.

جماعة النهضة ورؤاها السياسية

لا يفوت المراقب لطبيعة نشأة هذه الحركة أو الجماعة حديثة التأسيس تطور أدائها السياسي السريع بطرحها السياسي البرجماتي المتقدم بشكل كبير عن فرقائها، إن لم يكن هو سبب منشئها أصلاً، كونها حركة نشأت في لحظة سياسية ثورية فارقة في تاريخ اليمن والمنطقة العربية برمتها، وهذا بحد ذاته توقيت تأسيسي يعد عملاً سياسياً احترافياً بامتياز، تزامناً مع ثورات الربيع العربي التي جاءت إعلاناً عن تحولات كبرى.

صحيح أيضاً أن طبيعة النشأة وتسارع الأحداث من حول هذه الحركة لم تسعف القائمين عليها بالتنظير لرؤيتهم حتى إن الباحثين والمراقبين لم يجدوا شيئاً ما مكتوباً سوى نتف هنا أو هناك على شبكة الإنترنت كبيان أو مقال أو بحث وحيد، إلا أن الملاحظ هو تناغم هذه الحركة مع متغيرات المشهد السياسي اليمني بشكل ذكي ومتقدم أيضاً يحسب لها بنظرها للقضية الجنوبية وحدةً أو انفصالاً على أنها قضية سياسية وليست عقائدية.

وهذا التناغم السياسي مع الأحداث جعل الحركة تبدو أكبر من حجمها ومن عمرها السياسي بكثير فيما تعلن عنه من مواقف تجاه العديد من القضايا على الساحة اليمنية خصوصاً فيما يتعلق بموقفها من ثورة ١١ فبراير السلمية وكل مترتباتها السياسية كالحوار الوطني أو موقفها من قضية الحراك الجنوبي

الداعي للانفصال وموقفها من العديد من القضايا الفكرية كالثورة والديمقراطية والدولة المدنية.

الموقف من الوحدة وسرّ انفصاليتها

ففيما يتعلق بموقف ورؤى النهضة كفصيل محسوب على الحالة الإسلامية في اليمن من موضوع الوحدة اليمنية التي ينظر لها بعض الإسلاميين على أنها واجب شرعي مقدس، تنظر لها حركة النهضة على أنها عملية سياسية مجردة من أي اعتبارات شرعية يراها غيرهم في الوحدة، لذا ترى النهضة «أن الوحدة اليمنية السلمية قد انتهت بعد حرب صيف ١٩٩٤م حيث نكث النظام الحاكم في صنعاء بتعهداته الدولية في إجراء حوار مع الشعب في الجنوب بعد الحرب لإعادة صياغة الوحدة على أساس الشراكة والمساواة»[(١٠)].

وإمعاناً في تأكيد أن قضية الوحدة سياسية وليست شرعية تقول النهضة: إن نظام صنعاء تجاوز الأسس الحقيقية التي قامت عليهما الوحدة أي الشراكة والمساواة بـ«اتباع سياسات قسرية حالت دون ظهور أي تكوينات سياسية أو اجتماعية جديدة داخل المجتمع الجنوبي يمكن لها أن تعبر عن إرادة وتطلعات الجنوبيين، وتم تحويل الجنوب إلى قطعة أرض محتلة وذلك بحسب شهادات[(١١)] أركان النظام الحاكم في صنعاء نفسها»[(١٢)].

وموقف النهضة هذا من الوحدة اليمنية لا يعني بحال إغفال الجانب الشرعي منه فلها تخرجاتها التي تقول فيها: إن الوحدة التي ينبغي السعي لها باعتبارها وحدة دينية إسلامية هي الوحدة التي تقوم بناءً على إرادة الأمة وليس إرادة الأنظمة الحاكمة، تلك الأنظمة التي لم تكن أنظمة ملتزمة

---

(١٠) رؤية حركة النهضة للقضية الجنوبية المقدمة للمؤتمر الأول للجنوبيين الذي عقد في القاهرة في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١م،

<http://www.altajdednews.com/news/160084>.

(١١) يقصد بالشهادات تلك التصريحات التي دارت بين الرئيس المخلوع صالح واللواء علي محسن الأحمر الذي انشق بفعل ثورة فبراير السلمية ودار بينهما عدد من الخطابات التي كان يتهم فيها كل طرف خصمه بجرائمه على مدى فترة حكم نظام صالح في الشمال والجنوب.

(١٢) رؤية النهضة للقضية الجنوبية.

بشرع الله ودينه، بل كانت أنظمة علمانية، وبالتالي فإن وحدة تمت بين نظامين غير إسلاميين ليست وحدة ملزمة لأحد من أبناء الأمة[١٣].

وربما هذا التأصيل أو التخريج لمسألة الوحدة هو المنطلق الذي بنت عليه النهضة «خيارها الأمثل لحل القضية الجنوبية ـ في نظر حركة النهضة ـ هو خيار إعطاء الأولوية للمطالبة بحق الشعب الجنوبي في تقرير المصير»[١٤] بديلاً عن كل الخيارات المطروحة والمتاحة في إطار الدولة الاتحادية الفدرالية التي يتم الحديث عنها في إطار مؤتمر الحوار الوطني.

وبمثل هذا الخطاب الانفصالي البرجماتي تحاول النهضة أن تشق طريقها السياسي في أوساط المجتمع اليمني الجنوبي الموبوء بثقافة التخوين المتبادل بين أبنائه وتياراته وفصائله السياسية والأيديولوجية، وهو ما تحاول به النهضة أن تسحب البساط من تحت أقدام بعض هذه الجماعات التي تزايد في قضية جنوبيتها الانفصالية على القوى والجماعات الإسلامية هناك.

ورغم هذه المواقف الحدية للنهضة فيما يتعلق بالقضية الجنوبية وخيارَيْ الوحدة أو الانفصال، فإن للنهضة رأياً آخر يتسم بالواقعية السياسية البرجماتية التي تجيدها هذه الحركة السلفية، وذلك هو الرأي الذي تخلّق مع هبة ثورات الربيع العربي وثورة فبراير السلمية في اليمن.

حيث ترى النهضة «أن قيام ثورة شبابية سلمية في اليمن تسعى لإسقاط النظام الحاكم في صنعاء وإزالة منظومة الاستبداد العسكرية والقبلية وإعادة بناء الدولة على أسس مؤسسية حديثة هي بارقة الأمل الوحيدة لإمكانية إعادة صياغة الوحدة اليمنية على أساس مشروع وحدوي حضاري عادل»[١٥].

وباعتقادي كباحث وناشط سياسي في الثورة اليمنية، فإن القضية الجنوبية ليست سوى قضية سياسية بامتياز ناجمة عن مظالم شتى، وذلك بالنظر إلى أن الوحدة هي فعل سياسي يقصد منه تحقيق المصالح والمنافع

---

(١٣) في حوار للباحث مع الشيخ عبد الرب السلامي مؤسس الحركة في مدينة عدن.

(١٤) موقف حركة النهضة من القضية الجنوبية المقدم لمؤتمر الجنوبيين في القاهرة.

(١٥) المصدر نفسه.

للأمة والشعب، وإن لم يتحقق ذلك الهدف فإنها تكون ـ أي الوحدة ـ قد فقدت مبرر قيامها أصلاً.

وهذا هو الموقف الذي انطلقت منه حركة النهضة في تأصيلها لموقفها من الوحدة أو الانفصال وهو موقف ينطلق من غائية مقاصدية، ينسجم مع الموقف السياسي البرجماتي بامتياز، سحبت به النهضة البساط من تحت أقدام العديد من القوى التي كانت سبباً في وصول الوحدة اليمنية إلى هذه الحالة من الفشل، وهو موقف يحسب للنهضة وعقلانيتها السياسية المبكرة، التي تحاول من خلالها الهروب من دائرة الاتهام بالخيانة وتجنب مصير سيء قد ينتظرها في حال لم تقدر الموقف العام على أرض الواقع، فثمة شوفينية سياسية عدمية في الشارع الجنوبي ضد كل من لا يتوافق مع تلك العدمية السياسية.

إذن نحن أمام سلفية مغايرة تماماً لسلفية النص الحرفي المقدس في تراث الأقدمين، سلفية سياسية انفصالية برجماتية، سريعة التكيف مع الأحداث ومرنة الفكرة، والأهم من ذلك هو أن فعلها السياسي هذا ليس سوى نتيجة طبيعية لتجديدية فكرية مغامرة وشجاعة تمتعت بها قيادة هذه الجماعة، في ظرف عصيب حتم عليهم سرعة قراءة الواقع والمتغيرات والتكيف معها بدلاً عن الهروبية أو الانهزامية أو السلبية السياسية أو التطرف.

حركة النهضة فكرياً

وكما تحدثنا سابقاً فإن مثل هذه البرجماتية السياسية في الحالة الإسلامية كما هو الحال لدى هذه الحركة السلفية غير مألوفة عند الإسلاميين الحركيين خصوصاً، فما بالك في الحالة السلفية النصية عامةً التي ترى في تراث «الأحكام السلطانية» نصاً مقدساً، لكن هذه الحالة السلفية المتقدمة نوعاً ما ليست منقطعة عن قراءات فكرية تأصيلية جريئة ومتواضعة للتراث التاريخي بشقيه السياسي والفقهي وإن كانت لا ترقى إلى مستوى التحولات الحاصلة.

وهي القراءة التي أملتها ظرفية الزمان والمكان، أو ما يسميه المفكر

الإيراني علي شريعتي بجغرافية الفكرة أو الكلمة، وهي هنا جغرافية الربيع العربي وأفكاره، التي حتمت على الجميع وفي مقدمتهم التيار السلفي الذي «يمر هذه الأيام بحركة مراجعات فكرية وعملية بعد أن اهتز العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه بهتافات الجماهير المنادية بالعدالة وإسقاط الأنظمة الاستبدادية التي سدت أفق التغيير وتحسين أوضاع الحياة في وجه الأجيال الشابة المتطلعة إلى مستقبل مشرق كريم»(١٦).

إن ثورات الربيع العربي رغم كل ما يعتمل في طريقها من تحديات مضادة شرسة وعنيفة وهمجية أيضاً عدا عن التآمر الدولي الكبير، إلا أن كل هذا لن يؤدي إلى ثني فكرة ما من الاكتمال والنضج وتحقيق أهدافها كون ما حصل لم يكن مجرد حدث سياسي انقلابي عابر، بل ثورة سلمية فكرية شاملة، طالت عوالم الأشياء والأفكار معاً ومن الصعب محاصرتها بسهولة.

ولم تكن الجماعات السلفية بمعزل عن كل ذلك؛ فما يجري اليوم داخل هذه الحركات والجماعات «هو حركة مراجعات في الفكر والعمل، لأن المنظومة الفكرية والدعوية التي سارت عليها الدعوة في السنوات الماضية منها ما هو توقيفي يدخل في أصل المنهج الإسلامي باعتباره من الجمل الثابتة في الدين، كقضايا التوحيد، والولاء والبراء، وفروض الإسلام، ونحوها.. ومنها ما هو اجتهادي مرحلي يتغير حسب الظروف والأحوال، كتأسيس الحركات أو التحالفات السياسية التي تحقق مصالح شرعية معتبرة أو تقلل من المفاسد»(١٧).

ففي مثل هذا الطرح النهضوي ـ إن صح التعبير، كما لدى رئيس دائرة الفكر والثقافة بحركة النهضة نادر العمري كأحد مفكري شباب حركة النهضة ـ هي مقدمة تمييزية ضرورية للعمل السياسي ـ رغم عدم اكتمالها هنا وارتباكها أيضاً ـ للتمييز بين الديني النصي والسياسي الدنيوي التدبيري، بمعنى أنه لا زال أمام حركة النهضة جهد كبير للخروج من دائرة العمل

---

(١٦) نادر سعد العمري، رئيس دائرة الفكر والثقافة في حركة النهضة السلفية، «السلفيون وثورة التغيير في اليمن،» موقع التجديد نيوز،
<http://www.altajdednews.com/news/156917>.

(١٧) المصدر نفسه.

الدعوي التبشيري إلى دائرة العمل السياسي المجرد من أي قداسة، وهو ما يطلق عليه التمييز بين الديني والسياسي.

التمييز بين الديني والسياسي كما في تسمية المفكر المغربي سعد الدين العثماني[١٨]، هو ما تسمى بمقامات الخطاب النبوي عند الإمام الأصولي شهاب الدين القرافي[١٩] (ت ٦٨٤) في التمييز بين تصرفات الرسول في الإمامة وتصرفاته في القضاء والفتوى وتصرفاته الخاصة.

وباعتقادي أن الوصول إلى هذه المرحلة من الإدراك الفكري والسياسي لا يزال في الحالة السلفية النهضوية اليمنية مبكراً بفعل حداثة التجربة، فضلاً عن عدم الاستفادة من هذه المباحث الفكرية أو الزهد فيها أو ربما عدم الاطلاع عليها وهذا الأرجح، وبالتالي يلاحظ في حالة النهضة رغم مواقفها السياسية البرجماتية حالة من الارتباك الفكري وعدم اليقين في محاولاتها التأصيلية المتواضعة تلك[٢٠].

ففي الموقف من الديمقراطية، تنظر حركة النهضة السلفية للعملية الديمقراطية على أنها «القبول بالآلية العملية التي انبثقت عن النظام الديمقراطي، من إعطاء الشعوب الحق في اختيار الحكام أو عزلهم أو اختيار ممثليهم في البرلمان عن طريق الانتخاب أو الاستفتاء، وفق أنظمة دقيقة مقننة، تمنع من الاستبداد السياسي، وتفصل بين السلطات، وتساعد

---

(١٨) سعد الدين العثماني، طبيب نفسي وسياسي مغربي، شغل حالياً حقيبة الخارجية في حكومة عبد الإله بن كيران بين ٢٠١٢ ـ ٢٠١٣، له عدد من الأبحاث المهمة فيما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وكلها تنطلق من تأصيل فقهي وقد تم إخراجها بعدد من الرسائل العلمية كما هو في كتابه **تصرفات الرسول بالخلافة والدين والسياسة تمييز لا فصل** وآخرها **في فقه الدين والسياسة**.

(١٩) شهاب الدين القرافي، فقية وأصولي عاش في القرن السابع الهجري، يعد أول من ألف في مسألة التمييز بين تصرفات الرسول وأفعاله وقد بث ذلك في العديد من كتبه التي كان أشهرها موسوعته الفقهية المسماة بالذخيرة، وكتابه الأشهر المسمى بـ«**الفروق**» ثم في كتاب خاص بالموضوع أسماه **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، وهذا كله بتصرف نقلاً عن: سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة تمييز لا فصل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ١٠.

(٢٠) للنهضة رؤية فكرية وحيدة قدمها أحد مفكريها الشباب وهو رئيس دائرتها الفكرية والثقافية الأستاذ نادر سعد العمري في دراسة بحثية مختصرة منشورة على الإنترنت تحت عنوان «السلفيون وثورة التغيير السلمية في اليمن» وهي المصدر أو المرجع الوحيد الذي استقينا منه معظم رؤى النهضة. والمادة موجودة على الرابط التالي:

<http://www.altajdednews.com/news/156917>.

على قيام دولة مؤسسات حديثة، وتحفظ الحريات العامة والخاصة»[٢١] شريطة مرجعية الشرعية الإسلامية للتشريع، وهذا اشتراط غير منطقي في مجتمع مسلم أصلاً.

أما فيما يتعلق بمفهوم الدولة المدنية من وجهة نظر حركة النهضة فهي لا تتحسس مطلقاً كبقية الفصائل السلفية من لفظ مدنية وترى «إن كان المراد بها دولة المؤسسات التي يتعامل أفرادها على أسس العدالة، ويختارون حاكمهم بإرادتهم، ويشاركون في عملية الحكم، ولا يستقوي فيها القوي على الضعيف فهذا حق، وهي بمعنى: (الدولة الراشدة) في الإسلام، وقد كان المسلمون مجتمعاً مدنياً بامتياز في (المرحلة المدنية) وفي (عهد الخلافة الراشدة)»[٢٢].

ويضيف العمري متسائلاً: «وهل كانت بيعة العقبة إلا عقداً اجتماعياً انبثقت عنها (صحيفة المدينة) بمثابة دستور مدني راقٍ.. وهذا المعنى للدولة المدنية هو الذي يريده الإسلاميون في بياناتهم الداعية إلى (دولة مدنية) لأنهم يواجهون نظاماً استبدادياً لا دين له ولا خُلُق.. والمجتمع اليمني مسلم محافظ بالأصالة»[٢٣].

خلاصة

يمكننا القول: إننا أمام حالة سلفية فريدة من نوعها على الساحة اليمنية بوجه خاص، حالة متقدمة في ممارساتها السياسية التي لا زالت تعاني من حالة عدم اليقين في التمييز بين الديني والسياسي أيضاً، ومع ذلك فأعتقد أن مجرد التفكير بهذه البرجماتية السياسية من قبل جماعة سلفية قادمة من دائرة ذهنية النص التراثي المقدس لتقدم تجربة سياسية مختلفة عن المشهد السلفي العام في تخلفه السياسي البائس فهذا بحد ذاته خطوة متقدمة، تستحق التشجيع والإشادة.

---

(٢١) العمري، رئيس دائرة الفكر والثقافة في حركة النهضة السلفية، «السلفيون وثورة التغيير في اليمن».

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه.

فما نراه في حالة حركة النهضة يمكن تصنيفه بأنه نوع من البرجماتية التي ينبغي أن تطرد في أدائها السياسي في كل مستويات الخطاب والرؤية والمواقف تجاه العديد من القضايا الفكرية أو حتى السياسية منها، تلك التي تخص المجتمع وحقوق أفراده وحرياتهم العامة والخاصة، ولا ينبغي أن يكون موقفها السياسي مجرد تكتيك مرحلي.

أما أن تكون حالة التذاكي السياسي محصورة في دائرة رضى الشارع الجنوبي عن الانفصال ـ فيما هي مشدودة إلى هذا المنحى ـ بينما هي أمام قضايا أخرى بلا موقف أو غير قادرة على مخالفة عواطف الجمهور فهذا نوع من اللعب أقرب إلى محاولة ترويض حصان جموح لن تستطيع الحركة السير به إلى ما لا نهاية.

فما لم يكن هناك رؤية للحركة، رؤية فكرية ثقافية سياسية واضحة المعالم، تتوخى الخروج من دائرة الهدر الدائم لطاقات العمل السياسي لدى الإسلاميين في معركة خارج إطار المفترض والممكن، أو الصواب والخطأ وليس معركة الحلال والحرام، في الممارسة السياسية التي لا تحتاج سوى لبرنامج عمل سياسي بخارطة إنجاز ولا تحتاج لفتوى فقهية، في مجتمع مسلم لا تنقصه الفتوى وإنما ينقصه الأمن والاستقرار ومن ثم الماء والكهرباء والدواء والتعليم، ومن ثم الحفاظ على حريته وكرامته.

إن انفصالية حركة النهضة السلفية الجنوبية ـ بالنظر إلى دافع هذا الموقف بميزان الصواب والخطأ باعتبار حيثيات اتخاذ مثل هذا الموقف ـ سياسية بحتة ترى الحركة صوابية اتخاذه ما دام هدفه النهائي هو تحقيق مصالح الناس، فهو موقف لا غبار عليه مادام لم ينطلق من زاوية رد الفعل على موقف القائلين بوجوب الوحدة، المندفعين بنصية دينية حرفية لا تقف عند مقاصد الشرع ومآلاته الأقرب إلى برجماتية الفعل السياسي منها إلى ظاهرية النص الديني.

الحركات الجهاديّة في معادلة الثورة السوريّة
النشأة، والدور، والمآلات

حمزة مصطفى المصطفى(*)

مقدمة

تعد الحركات الجهاديّة في سوريّة ظاهرة حديثة التشكل، فقد تبلورت كبنى تنظيمية واضحة ـ تنشط خارج الأطر السياسية السوريّة المعروفة ـ خلال العقد الأخير من تاريخ سوريّة ولاسيما بعد احتلال العراق، أما الحركة السلفيّة فترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر فيما عرف بالسلفية الإصلاحيّة أو المتنورة، والتي نشأت كضرورة وحالة فكرية ملحة لمواجهة التخلف الموروث مع عهود العثمانيين، ولعل الشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا أبرز رموزها(١). وبخلاف هذا الاتجاه والذي أدى دوراً ريادياً في الحياة السياسيّة السوريّة في النصف الأول من القرن العشرين، نشأ التيار السلفي التقليدي متأثراً بالمدارس المعروفة (ابن تيمية، ابن القيم) ولاحقاً بالحركة الوهابية، لكن هذا التيار الذي نشط في المعاهد الشرعية بفضل الشيخ ناصر الدين الألباني وتلامذته، ظل بعيداً عن الحياة السياسيّة، وركز على النشاط الدعوي(٢).

(*) مساعد باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

(١) عبد الرحمن الحاج، «السلفية والسلفيون في سورية: من الإصلاح إلى الجهاد،» مركز الجزيرة للدراسات، ٢٦/ ٥/ ٢٠١٣، انظر:

< http://studies.aljazeera.net/reports/2013/05/2013520105748485639.htm >.

(٢) عبد الغني عماد، «القاعدة والسلفية الجهادية في سورية،» في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ج ٢، ص ١٤٨٩.

وعلى الرغم من حداثتها إلا أن السلفية الجهاديّة في سوريّة صاغت أفكارها وطروحاتها بناء على تجارب سابقة، ولاسيما تجربة «الطليعة» المقاتلة، وأفكار مؤسسها مروان حديد، والذي تأثر بأفكار سيد قطب، وحاول نقلها إلى سوريّة، فقد كان على «قناعة» أن ما يسميه «بلاء البعث» لا يمكن إزالته إلا بالكفاح المسلح. وقد دخلت الطليعة في صدام مسلح مع النظام في أواخر السبعينيات، وانتهى بعد مجزرة حماة بانتصار النظام، وخروج الحركات الإسلامية بمعظمها خارج سوريّة، وباستسلام واعتقال معظم عناصر الطليعة المقاتلة[٣].

لقد ساهمت تجربة الطليعة المقاتلة في تأصيل الفكر الجهاديّ في سوريّة، فالسلفية الجهادية المعاصرة تعتبر الشيخ مروان حديد «الشخصية الثانية» بعد سيد قطب التي ساهمت في نشأة التيار الجهادي، كما أنّ الجهاديين السوريين الذين «هاجروا» إلى ساحات الجهاد المختلفة نشأ معظمهم في كنف الطليعة المقاتلة. ولعل أحد أبرز وجوه تجربة مروان حديد هو أبو مصعب السوريّ؛ والذي سيصبح منظّر الحركات الجهادية في أفغانستان والجزائر والعراق وسورية[٤].

أما التجربة الأهم ذات التأثير الكبير بما يجري حالياً فهي تجربة العراق. فخلال هذه المرحلة، ساعد النظام السوريّ وعلى الرغم من عدائه وتضييقه الدائم على الحركات الإسلاميّة في خلق واجتذاب الجهاديين من كافة أصقاع الأرض للقتال في العراق. وقد دعم مسعاه بفتاوى صدرت عن أعلى شخصيات دينية رسمية كالمفتي السابق أحمد كفتارو، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي اللذين دعوا في عام ٢٠٠٣ المسلمين عامة إلى «جهاد الفريضة في أرض العراق»، وإلى استخدام كل الوسائل بما فيها «العمليات الاستشهاديّة» ضد «الغزاة»[٥].

---

(٣) سعود المولى، **الجماعات الإسلامية والعنف** (دبي: مركز المسبار للأبحاث والدراسات، [د. ت.])، ص ٥٧٨.

(٤) انظر: عبد الباري عطوان، **القاعدة والتنظيم السري**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩)، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٩.

(٥) رزان زيتونة، «الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ط ٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ٣٤٠.

وكنتيجة لذلك أصبحت سوريّة ممراً آمناً للجهاديين، ومستقراً للحركات الجهاديّة التي قامت بإنشاء قواعد إسناد وإمداد في مناطق مختلف من سوريّة ولاسيما في المنطقة الشرقية لتجنيد السوريين، وتدريب المقاتلين الأجانب قبل إرسالهم إلى العراق[٦]. لقد أسهمت تجربة العراق في خلق جيل جديد من الجهاديين السوريين شكلوا نحو ١٣٪ من إجمالي الجهاديين في العراق وذلك حسب إحصائيات نشرتها بعض المنتديات الجهاديّة عام ٢٠٠٧. وقد عاد معظم هؤلاء إلى سوريّة بعد تراجع نشاط التيار الجهادي في العراق، وقد أسهموا بصورة ملحوظة في الثورة السورية[٧].

أولاً: جبهة النصرة: الجيل الجديد للقاعدة

لم تقتصر تداعيات الربيع العربي على الأنظمة السياسية وحدها، بل مثل أكبر تحدٍّ أمام الحركات الجهاديّة، لأن نهجه القائم على الحراك والنضال الشعبي السلمي دحض ما كانت تعتبره الحركات الجهادية «حقيقة مؤكدة ومسلمة» عن أن إسقاط الأنظمة الاستبدادية (الجاهلية) والتي تصفها بالعدو القريب لن يكون إلا بالعنف الذي تمارسه «نخبة» يكون على عاتقها إقامة الحكومة الشرعية في البلاد، وتحكيم الشرع (الحاكمية)[٨]. أمام هذا الواقع تفاجأت الحركات الجهاديّة بما يجري في الدول العربيّة، وتفاجأت أيضاً بمؤيدي الحركات الإسلامية وهم يعبرون عن طروحاتهم ورؤيتهم ضمن الدول الوطنية القائمة والتي تكفرها هذه الحركات وتعتبرها منتجاً استعمارياً «صليبياً» لمواجهة استعادة «الخلافة»، وبالوسائل الديمقراطية التي تعتبرها كفراً وبدعاً تتناقض مع أصول الشريعة وقواعدها.

وقد لاحظنا في بداية الثورة ميلاً لدى بعض القادة المنظرين الجهاديين للتكيف مع ما يجري. في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى لائحة المراسلات

---

(٦) انظر: حمزة مصطفى المصطفى، «جبهة النصرة لأهل الشام من التأسيس إلى الانقسام،» مجلة سياسات عربية، العدد ٥ (٢٠١٤)، ص ٦٦.

(٧) مراد بطل الشيشاني، «أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين،» في: الإخوان المسلمون في سوريا ممانعة الطائفة وعنف الحركة، ص٥٣.

(٨) حسن أبو هنية، «القاعدة وثورات الربيع العربي،» ورقة بحثية قدمت إلى: مؤتمر «تحولات جيوستراتيجية في سياق الثورات العربية،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ١٥ ـ ٢٠١٢/١٢/١٧.

الصادرة عن زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن والتي كشفت بعد مقتله (تعرف إعلامياً بـ «وثائق بن لادن» أو «وثائق أبوت أباد») لاسيما الوثيقة رقم (١٠) والمؤرخة بتاريخ ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١١ والتي يقترح فيها استراتيجيات مختلفة لا تقتصر على استخدام العمل المسلح من أجل «تحريض الناس الذين لم يثوروا، وتشجيعهم على التمرد ضد الحكام ثم الخروج عليهم» كما يمكن الإشارة إلى الفتاوى الصادرة عن منبر التوحيد والجهاد في عام ٢٠١١، والتي أجازت المشاركة في المظاهرات السلمية المطالبة بالديمقراطية، على الرغم من اعتبار الديمقراطية «كفراً». كانت المعطيات السابقة تشير إلى إمكانية حدوث تغيرات جوهرية وهامة في منهج تفكير التيار السلفي الجهاديّ، فتنظيم القاعدة والحركات الجهاديّة وجدت نفسها خارج «حركة الشعوب» وحساباتها المرحلية في بداية الربيع العربي، لكن التغيرات التي طرأت على مسار الثورات العربية والاتجاه إلى العسكرة كما جرى في ليبيا وسورية أعادت الحركات الجهاديّة وتنظيم القاعدة إلى واجهة الحدث، وأعادت الزخم لمفهوم «الجهاد العنفي» والطروحات الأمنية الأخرى[٩].

شكلت ثورة سورية نموذجاً مختلفاً عن باقي الثورات، وكانت نموذجاً جاذباً للحركات الجهاديّة بخلاف الثورات الأخرى، فانتقال الثورة إلى العسكرة منتصف عام ٢٠١١، فتح أعين الجهاديين عليها، لتصبح ساحة جاذبة لهم لتأسيس مشروعهم. وقد أوضح ذلك المسؤول العام لجبهة النصرة أبو محمد الجولانيّ في مقابلته مع قناة الجزيرة في ١٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣[١٠]، أن الجبهة بدأت العمل في سورية منذ شهر تموز/يوليو ٢٠١١، أي بعد شهر تقريباً على حادثة جسر الشغور التي كانت بمنزلة «الجسر» الذي نقل الثورة من المرحلة السلمية إلى المرحلة العسكريّة الهجوميّة. وقد أسهمت جرائم النظام وميليشياته الطائفيّة وغياب إجراءات دوليّة رادعة ضده،

---

(٩) حمزة مصطفى المصطفى، «ورقة متأخرة مع الجولاني.. أيديولوجيا الجهاد: براغماتية الأصل وجنون الفروع،» زمان الوصل، ٣/١/٢٠١٤، على الرابط:

<http://www.zamanalwsl.net/news/45027.html>.

(١٠) انظر مقابلة الجولاني مع تيسير علوني، يوتيوب، تاريخ التحميل (١٩/١٢/٢٠١٣)، على الرابط:

<http://www.youtube.com/watch?v=uEvikQ6BeZo>.

وعدم تنظيم الكتائب الأهلية والتي نشأت كرد فعل دفاعي على هجمات النظام في فسح المجال أمام الجهاديين ليشاركوا بقوة في قتال النظام، قبل التجمع في جسم تنظيمي موحد هو جبهة النصرة، التي أصدرت بيانها التأسيسي في ٢٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

مثلت جبهة النصرة وجهاً جديداً للقاعدة وجيلاً يختلف عن الجيل الثاني الذي نشأ بعد احتلال العراق، والذي اتسم بتركيزه على الصراع الهوياتي واستهتاره بالحياة البشريّة، وخصامه مع حركات المقاومة هناك، ومحاولته إخضاع الآخرين بالقوة لمشروعه الذي تبلور فيما عرف بدولة العراق الإسلاميّة. لم تكن النصرة تنظيماً جهادياً تقليدياً كالتنظيمات الإقليمية الأخرى المبايعة للقاعدة، بل كانت «فصيلاً سوريّاً» يتبنى منهج وأفكار التيار السلفي الجهاديّ، ويرتبط بالقاعدة بدون أن يعلن بالضرورة الولاء والبيعة لها. لقد اعتمدت النصرة بشكل كبير على أفكار «أبو مصعب السوري»، ولا سيما كتابه **دعوة المقاومة الإسلاميّة العالميّة** والذي نظر فيه للجيل الثالث من الجهاديين[١١]، إذ رأى السوري أن التنظيمات التقليدية لم تعد صالحة في ظل المتغيرات الدوليّة[١٢]، وطرح فكرة السرايا الجهاديّة والتي تتفق على الهدف والمنهج الجهادي بدون أن تندمج في تنظيم واحد، وتتبع قيادة مركزيّة واحدة وتنحصر مهمتها في «دفع صائل المعتدي» أو «مقاومة الاحتلال» دون أن تسارع إلى ما يسميه «إقامة الحكومة الشرعية» في البلاد[١٣].

يمكن تلمّس ذلك بوضوح في بيان الجبهة التأسيسيّ؛ فالجولانيّ لم يعلن عن قيام إمارة إسلامية أو دولة على غرار ما فعلت التنظيمات الجهاديّة في العراق، وفي شمال مالي، وإنما أعلن «تشكيل جبهة النصرة لأهل الشام من مجاهدي الشام في ساحات الجهاد»، كما تجنّب الجولانيّ إعلان الولاء والتبعية لتنظيم القاعدة أو أي تنظيم جهاديّ آخر «إقليمي» مثل تنظيم الدولة الإسلامية في العراق الذي أسهم في نشأة النصرة وإمدادها بالرجال والمال.

---

(١١) المصطفى، «جبهة النصرة لأهل الشام من التأسيس إلى الانقسام،» ص٦٨.

(١٢) أبو مصعب السوري (عمر عبد الحكيم)، **دعوة المقاومة الإسلامية**، ص١٤٥٣ ـ ١٤٥٤.

(١٣) المصدر نفسه.

وقد استمرت النصرة في اتّباع هذا المسار حتى تاريخ ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٣ حينما أعلن أبو بكر البغدادي عن حل الجبهة وإدماجها في تنظيم واحد سماه «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (داعش)، الذي رفضه الجولاني. ونرجّح أنّ إعلان الجولاني البيعة لزعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري كان بمنزلة «المخرج الوحيد» للنصرة في مواجهة دعوة البغدادي، ومهرباً للجولاني من استنساخ الدولة الإسلامية في العراق في الحالة السوريّة[١٤].

ونتيجة هذا النهج لم تصطدم النصرة بالفصائل العسكريّة المعارضة ولا بالمجتمعات المحليّة، بل على العكس مالت للتعاون والتنسيق العسكري معها، كما أبدت اهتماماً بحياة المدنيين وتأمين احتياجاتهم الأساسيّة في المناطق التي توجد فيها. وقد استمر هذا الحال حتى شهر نيسان/أبريل ٢٠١٣ موعد الانقسامات والانشقاقات داخل الجبهة.

كما ذكرنا سابقاً مثلت جبهة النصرة نموذجاً جهادياً مختلفاً عن الجيل الثاني من القاعدة، نموذجاً يستقي بعض أفكار الجيل الثاني فيما يتعلق بطروحات الظواهري عن ضرورة إقامة كل بلد نسخته من القاعدة، لكنه يختلف في النهج والأسلوب. وندعي أن تجربة النصرة كانت بمنزلة «إعادة إحياء» للتنظيم العالمي لقاعدة الجهاد بعد الترهل الذي أصابه نتيجة الضربات التي تلقاها، وأبرزها اغتيال أسامة بن لادن زعيم التنظيم، والذي كان «شخصية محوريّة» وكاريزما يجمع عليه الجهاديون ومنظروهم، بعكس خليفته الذي يواجه التنظيم في عهده أسوأ مراحله، لاسيما بعد تمرد بعض «الفروع» كدولة الإسلام في العراق والشام عليه.

ثانياً: إعلان الاندماج والفض: ولادة داعش

في تطور مفاجئ لم تسبقه ملامح أو دلالات أعلن زعيم تنظيم دولة العراق الإسلاميّة في تسجيل نشرته المنتديات الجهاديّة في ٩ نيسان/أبريل ٢٠١٣ اندماج «جبهة النصرة لأهل الشام» و«دولة العراق الإسلامية» في تنظيم واحد سماه «الدولة الإسلامية في العراق والشام». كما طالب

---

(١٤) «الظواهري يلغي دمج «جهادي» سوريا والعراق،» الجزيرة نت، ٩/٦/٢٠١٣،
<http://www.aljazeera.net/news/pages/a5a7d33e-3c9f-4706-b070-e358b5e67236>.

البغدادي «المجاميع الجهادية» في العراق والشام بالتخلي عن أسمائها والانصهار في الدولة الإسلامية[١٥]، ومبايعته أميراً عليها. ولم ينس البغدادي في هذا الشريط التذكير بدوره في نشأة جبهة النصرة وإمدادها بالمال والرجال كما أشار وبشكل مباشر إلى المسؤول العام لجبهة النصرة أبو محمد الجولانيّ، وذكره بأنه جندي في الدولة الإسلاميّة انتدب من قبل البغدادي للجهاد في الشام «وما الجولاني إلا جندي من جنودنا انتدبناه وأمددناه بالسلاح والرجال».

لاقى إعلان الدولة ترحيباً كبيراً في لحظته سواء في المنتديات الجهاديّة أو ضمن مقاتلي النصرة ولاسيما المهاجرين (الأجانب)، فقد بدا الأمر وكأنه معد مسبقاً بالتنسيق والتخطيط مع قادة جبهة النصرة، لكن التطورات سلكت مساراً آخر، ففي اليوم التالي (١٠ نيسان/أبريل)، بثت مؤسسة المنارة البيضاء كلمة مسجلة للجولانيّ[١٦] نفى فيها علمه بقرار إعلان الدولة من قبل البغداديّ، ورد عليه بأنه النصرة أعلنت منذ تأسيسها أن هدفها يتمثل بـ: «إعادة سلطان الله إلى أرضه، ثم النهوض بالأمة لتحكيم شرعه ونشر نهجه»، كما أعلن الجولاني ضمنياً معارضته لمسألة إعلان الدولة الإسلاميّة ونوه إلى أن إعلان «دولة الإسلام» لا يقوم به طرف، بل يجب أن يشترك فيه جميع من شارك في الجهاد من مقاتلين ومشايخ وعلماء ومهاجرين أيضاً ودون إقصاء أي طرف. وحول مسألة البيعة للبغداديّ، فقد تنبه الجولانيّ إلى خطورة هذا الأمر عليه وعلى تنظيمه، فهو كان أحد منتسبي دولة العراق الإسلاميّة، وبالتالي فإن بيعة أميرها واجبة عليه، والتهرب منها قد يفقده تزكيته وتأييد المنظرين الجهاديين. انطلاقاً من ذلك حاول الجولاني الالتفاف على هذا الدعوة عندما دعا البغدادي إلى تجديد البيعة للظواهري قائلاً: إنه يستجيب لدعوته «بالارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، بتجديد البيعة لزعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري»[١٧]، وطلب منه التحكيم

---

(١٥) «إعلان الدولة الإسلامية في بلاد الشام والعراق،» الشرق الأوسط، ٩/ ٤/ ٢٠١٢،
<http://aawsat.com/details.asp?section=4&article=724119&issueno=12552#.UIUXj2zJS74>.

(١٦) لمشاهدة كلمة الجولاني، انظر موقع يوتيوب، ١٠/ ٤/ ٢٠١٣،
<http://www.youtube.com/watch?v=QXZ3YpzF4Mw>.

(١٧) المصدر نفسه.

في المسألة بعد أن رفض الدمج، وأبقى على جبهة النصرة ورايتها وأعلامها.

أما أسباب الخلاف فقد كانت كثيرة؛ منها ما يرتبط بالجانب الفقهي والدعويّ كمسألة التكفير، إذ كان البغداديّ يرى أن النصرة تهادن من يعتبرهم «الكفار والعملاء والمرتدين» ولا تتخذ موقفاً واضحاً منهم كهيئات المعارضة السوريّة، والفصائل العسكريّة المرتبطة بالجيش الحر والمجالس العسكريّة باعتبارها تتلقى دعماً غربياً، كما كان للبغدادي تحفظات على النشاط الشرعي والدعوي لجبهة النصرة، فعلى سبيل المثال أقامت النصرة هيئة شرعية في حلب بالتعاون مع باقي الكتائب والفصائل الإسلاميّة من أجل حل القضايا الخلافيّة وفض المنازعات في حلب وريفها، الأمر الذي كان يرفضه البغدادي، ويطالب بإنشاء محاكم شرعية خاصة يحتكم إليها الناس، وتفرض أحكامها على الآخرين باعتبار أن هدف الجهاد في الشام هو فرض سلطان الله، وتحكيم الشريعة[١٨]. أما في الجوانب الأخرى فقد كان البغداديّ يطالب مجلس شورى المجاهدين[١٩] بضرورة فرض البيعة والولاء على الكتائب الأخرى بالرضى أو بالقوة، واعتبار من لا يبايع مرتداً وخارجاً، كما كان البغدادي مستاءً من قيام الجولانيّ بتقييد العمليات «الاستشهاديّة» أو ما يسمى «القصف بالنسف»، فالأخير كان يرى في هذا الأسلوب وسيلة ناجعة لضرب «العدو» لكن نتائجه قد ترتد على الجبهة بنتائج سلبية تنفر الحاضنة الشعبية بسبب سقوط ضحايا مدنيين خلالها.

أسهمت هذه الأسباب في زرع الخلاف بين البغدادي والجولانيّ، لكن الأسباب الحقيقية بحسب شهادات أجريت مع مقاتلين في جبهة النصرة أن البغدادي نظر إلى الجبهة باعتبارها مشروعاً شخصيّاً له أسهم في نشأته وبالتالي فإنه وحده من يحصد نتائجه. وقد كان البغدادي ينظر بعين القلق إلى زيادة حضور جبهة النصرة في سوريّة، وإعجاب المنظرين والقادة الجهاديين

(١٨) شهادات جمعها الباحث من مقاتلين في النصرة منهم أبو سليمان السوري في اللاذقية، وآخرون يتحفظ على أسمائهم بناء على طلبهم.

(١٩) شكل للتنسيق بين الدولة والنصرة، وكان يتألف من ١٢ عضواً يضم كلاً من البغدادي والجولاني والظواهري وأبا مارية العراقي، وأبا علي العراقي، وأبا محمد العدناني. شهادة جمعها الباحث من الشيخ عبد الله نجيب سرور في جبهة علماء حلب والقريب من الهيئة الشرعية.

بنموذجها الذي شكل نموذجاً مخالفاً لدولة العراق الإسلاميّة، فخشي أن يمنح زعيمُ تنظيمِ القاعدةِ أيمنُ الظواهريُّ الجولانيَّ ولاية مكانيّة على سوريّة، فسارع إلى دمج الجبهة في تنظيمه.

أما عن النتائج، ففي الأشهر الأولى التي تلت إعلان الدولة، انضم غالبية المهاجرين إلى التنظيم الجديد، وقام أنصار البغدادي بمهاجمة مقرات النصرة في حلب والرقة وإدلب والاستيلاء عليها بالقوة، وقد كانت جبهة النصرة مهددة بالتلاشي كلياً لولا حماية بعض الفصائل لها كحركة أحرار الشام، وأيضاً بقاء الكثير من المنتسبين السوريين (الأنصار) ضمنها[٢٠]. عامل أخر أسهم في حماية جبهة النصرة، لكنه زاد الشرخ بين الحركات الجهادية في سوريّة هو بيان الظواهري الذي أصدره في ١٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣، وقد تبنى فيه وجهة نظر النصرة، فألغى الدمج وأبقى الجولانيّ في منصبه «مسؤولاً عاماً» لجبهة النصرة في الشام، ومنحه ولايّة مكانية ولمدة عام على سوريّة، ومنح البغدادي ولاية مكانية على بلاد الرافدين ولمدة عام[٢١].

لم يقلص بيان الظواهري الخلافات والصدامات، فأتباع البغدادي شككوا في بيانه عند إعلانه واتهموا النصرة بتزويره، وقد وصف هؤلاء الجولاني وأنصاره بأنهم «ليسوا موطن ثقة». وحتى بعد نشر المنتديات الجهادية بيان الظواهري وتأكيده، رفض البغدادي ما جاء في رسالة التحكيم؛ فقد بثت مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي كلمةً للبغدادي في ١٥ حزيران/يونيو ٢٠١٣[٢٢]، تضمنت ما يلي:

ردَّ البغدادي على النقاش في المنتديات الجهاديّة حول (المصالح والمفاسد) في خطوة إعلان الدولة، وبخاصة أنّ كثيراً من المنظرين الجهاديين مثل أبي بصير الطرطوسي اعتبروا خطوة إعلان الدولة فيها من

---

(٢٠) شهادات متطابقة جمعها الباحث من أبي سليمان السوري، وهاني أحمد مقاتل في لواء الإسلام، ومحمد الأمين القريب من الهيئة الشرعية في حلب.

(٢١) «الظواهري يلغي دمج «جهاديي» سوريا والعراق،» الجزيرة نت.

(٢٢) لمشاهدة كلمة البغدادي بعنوان «باقية في العراق والشام»، انظر: موقع يوتيوب بتاريخ ١٥/٦/٢٠١٣،

<http://www.youtube.com/watch?v=WFGsamaxoAk>.

المفاسد ما يفوق المصالح، وهي الحجة ذاتها التي قدَّمها الجولاني عند رفضه لها[٢٣].

في نبرةٍ من التحدي والإصرار أعلن البغدادي عن بقاء الدولة الإسلامية في العراق والشام وبأنه لن يتنازل عنها[٢٤].

رفض البغدادي رسالة الظواهري بفض الاندماج، واعتبر أنّ عليها مؤاخذات شرعية ومنهجية، وأنه اختار ما بين أمر الله والمخالف لأمر الله، فاختار الأول المخالف لرسالة التحكيم[٢٥].

وبهذا الإعلان توسع الشرخ بين الجبهة وتنظيم الدولة، وبدأ كلا الطرفين بالعمل على تعزيز مواقعه ميدانياً، ومحاولة جذب عناصر كل تنظيم إلى الآخر.

ثالثاً: النصرة في مواجهة الدولة

نهج تنظيم الدولة أسلوباً مختلفاً عن جبهة النصرة، فمنذ بداية شهر أيار/مايو ٢٠١٣ بدأ بالاستيلاء على المناطق «المحررة» بقوة السلاح، وأجبر الكتائب الصغيرة والعشائر والأهالي في المناطق التي يوجد فيها على بيعة أميره البغدادي، وفرض عليهم الاحتكام إلى محاكمه الشرعية، والتعلم في كتاتيبه ومدارسه، وارتكب كثيراً من جرائم القتل والإعدام بذرائع عدة، كما قيد مقاتلوه حياة المدنيين فأجبروا النساء على ارتداء الحجاب والنقاب، ومنعوا الاختلاط، وأغلقوا المسارح والمعارض الفنية، وهاجموا الأديرة، وحولوا الكنائس إلى مقرات لهم، ومنعوا رفع علم الثورة، وقتلوا واعتقلوا النشطاء والإعلاميين بذريعة العمالة للائتلاف الوطني «العميل» لأمريكا[٢٦].

---

(٢٣) جاء في كلمة البغدادي: «اعتدنا أننا من سبقنا من مشايخنا على طريق كان لهم القول الفصل في مدلهمات الأمور، تتراءى لهم المصالح في خضم ما يراه الآخرون مفاسد فلا يلتفتون، وما ذلك إلا لخصوصية الهداية فيهم، ثم ما تلبث الأيام تنجلي عن بصر ثاقب في الرؤية على المدى البعيد، عجزت أبصار القاعدين وأصحاب الأهواء والمخذّلون عن إدراكها». المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) «تنظيمات مدنية تواجه «دولة العراق والشام الإسلامية» في الرقة.. وتعترض على انتهاكاتها،» الشرق الأوسط، ٤/٩/٢٠١٣، على الرابط: =

وقد تفرغ تنظيم الدولة بعد أن فرض سيطرته على مناطق جغرافيّة واسعة لقتال كتائب المعارضة بذرائع مختلفة مثل «الكفر»، و«الردة»، و«تشكيل صحوات»، و«التعاون مع ماكين». . إلخ، واغتالوا الكثير من القيادات، ونذكر أبرز المواجهات والصدامات خلال الأشهر الاخيرة[٢٧]:

اغتيال القيادي في هيئة الأركان المشتركة، وقائد كتائب العز بن عبد السلام كمال حمامي المعروف بأبي بصير اللاذقاني في جبال اللاذقية (٣٠ تموز/ يوليو ٢٠١٣)[٢٨].

استهداف مقرات لواء أحفاد الرسول في مدينة الرقة (آب/ أغسطس ٢٠١٣) بعمليات انتحارية ومفخخة[٢٩].

اغتيال القيادي في أحرار الشام، والذي يعمل في المجال الإغاثي (١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣) أحمد فهمي نينال الملقب بـ«أبو عبيدة البنشي».

الهجوم على مقرات لواء أحرار الشمال (١٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣)، والسيطرة على مدينة أعزاز الحدودية مع تركيا.

مهاجمة مقرات النصرة في منطقة الشدادي في ريف الحسكة والاستيلاء عليها (٢٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣)، واعتقال أمير الجبهة في الرقة.

قتل القيادي في أحرار الشام حسان سليمان الملقب بـ«أبو ريان»، بعد أسره في المواجهات التي جرت بين الأحرار وداعش في مدينة مسكنة.

أدى ذلك إلى تعميق الخلاف بين تنظيم الدولة وغالبية الكتائب، كما أسهمت تصرفاته في نفور المجتمعات المحليّة منه، الأمر الذي جعل

= <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=742257&issueno=12699#.UkA3RYanra9>.

(٢٧) للمزيد من التفاصيل، انظر: «انطلاق المواجهة مع «داعش» على أبواب جنيف،» ورقة تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ١٩/ ١/ ٢٠١٤، على الرابط:
<http://www.dohainstitute.org/release/cdbee336-5cce-40e7-a5d3-c9e780c6c67e>.

(٢٨) «غضب سوري إثر اغتيال «أبو بصير اللاذقاني» برصاص متطرفين،» أورينت نيوز، ١٢/ ٧/ ٢٠١٣، على الرابط:
<http://orient-news.net/?page=news_show&id=4359>.

(٢٩) «الدولة الإسلامية في العراق والشام تسيطر على مقرات ألوية وكتائب أحفاد الرسول في مدينة الرقة،» دي برس، ١٤/ ٨/ ٢٠١٣، على الرابط:
<http://www.dp-news.com/pages/detail.aspx?articleid=151026>.

المواجهة حتمية، بدأت في ٣ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ إذ شهدت مناطق عدة من سوريّة مواجهات مسلحة بين فصائل إسلاميّة وكتائب من الجيش الحر وبين تنظيم دولة الإسلام في العراق والشام[٣٠]. حصل ذلك إثر تجهز داعش لاقتحام مدينة الأتارب ومعبر باب الهوى في ريف حلب الغربيّ، وهما منطقتان تسيطر عليهما المعارضة بشكل كامل منذ أكثر من عام. الأمر الذي دفع فصائل منضوية في جيش المجاهدين[٣١] إلى مهاجمة مقرات داعش في الأتارب وفي الأحياء الغربية لمدينة حلب. ولم تمض ساعات على بدء المواجهة مع داعش حتى أعلنت جبهة ثوار سورية[٣٢] مشاركتها[٣٣]، فاقتحمت غالبية مقراته في ريف إدلب.

لم تقتصر المواجهة على جيش المجاهدين وجبهة ثوار سورية، بل شاركت فصائل من الجبهة الإسلاميّة وجبهة النصرة[٣٤]، فحاصرت المقر الرئيسي لداعش في محافظة إدلب (قرية الدانا) واشتبكت معه في ريف حلب الشماليّ والغربي والرقة. وكنتيجة لذلك، انسحب مقاتلو داعش إلى الرقة وأعادوا تجمعهم هناك، وطردوا جميع الفصائل بمن فيهم جبهة النصرة إذ قام مقاتلو البغداديّ بإعدام أميرها أبي سعد الحضرمي بتهمة الردة.

---

(٣٠) داعش هو اختصار لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، وليس مصطلحاً قيمياً يعبر عن موقف معين، وهو بالإنكليزية ISIS.

(٣١) أعلن عن تأسيسه ٢/ ١/ ٢٠١٤ ويضم مجموعة من الفصائل الإسلامية الفاعلة في حلب وريفها وهي «كتائب نور الدين الزنكي الإسلامية، لواء الأنصار، تجمع فاستقم كما أمرت، لواء الحرية الإسلامي، لواء أمجاد الإسلام (الفرقة ١٩)، لواء جند الحرمين، حركة النور الإسلاميّة.

(٣٢) وهو تجمع يضم نحو ١٤ فصيلاً وكتيبة يترأسه جمال معروف قائد تجمع كتائب وألوية شهداء سورية سابقاً، وينشط بشكل رئيس في إدلب وحماه، وكان يتبع لهيئة الأركان العسكرية للجيش الحر برئاسة سليم إدريس.

(٣٣) طالبت جبهة ثوار سورية في بيان أصدرته ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤ منتسبي داعش تسليم مقراتهم وأسلحتهم، وأمهلت المقاتلين العرب والأجانب في التنظيم (المهاجرين) ٢٤ ساعة للانشقاق والانضمام إلى كتائب الجيش الحر أو مغادرة سورية بشكل نهائي. انظر: «ثوار سورية: تمهل مقاتلي داعش ٢٤ ساعة للانشقاق أو مغادرة البلاد،» أورينت نيوز، ٣/ ١/ ٢٠١٤، على الرابط:

<http://www.orient-news.net/?page=news_show&id=7006>.

(٣٤) في لهجة تصعيدية غير مسبوقة أصدرت الجبهة الإسلاميّة بياناً اتهمت فيه داعش بشن حرب على الفصائل المقاتلة في الأتارب وغرب حلب، وطالبتهم بالانسحاب الفوري، والكف عن قتل «المجاهدين» بذرائع واهية، وإعادة الأسلحة والمقرات المغتصبة انظر: صفحة الجبهة الإسلامية في موقع فايسبوك، تاريخ المشاهدة، ٤/ ١/ ٢٠١٤.

وحتى الآن لم تنجح المبادرات المختلفة ـ وأبرزها مبادرة الشيخ السعودي عبد الله المحيسني ـ في إيقاف المواجهات بين فصائل المعارضة وجبهة النصرة وبين تنظيم الدولة، ذلك أن الأخير ينظر إلى نفسه باعتباره دولة يجب أن يخضع إليها الآخرون، في حين ترى النصرة وباقي الفصائل أن وجود تنظيم الدولة في الشام يجب أن يراعي (خارطة الجهاد القائمة)، وأن يتعامل على أساس أنه أحد الفصائل الموجودة، وليس «دولة» لها الفصل والنهيّ في مسار «الجهاد» وأساليبه.

إنه من غير المتوقع أن تنتهي المواجهة، وأن يهزم تنظيم الدولة في المدى المنظور لأسباب عدة منها:

ـ قوة التنظيم وامتلاكه سلاحاً خطيراً فتاكاً ألا وهو «العمليات الانتحارية»، وهو سلاح سهل الاستخدام من قبل التنظيم لسهولة «التكفير». ويجدر الإشارة إلى أن تنظيم الدولة اشترط للموافقة على مبادرة الصلح التي أطلقها الشيخ المحيسني أن تتخذ القوى الموقعة عليه موقفاً «يكفر» الائتلاف، والهيئات العسكريّة التابعة له، والفصائل التي تتلقى دعماً غربياً أو تركياً أو سعودياً أو قطرياً، وأن تتخذ موقفاً «يكفر» قطر وتركيا والسعوديّة، وأن تتخذ موقفاً من العلمانيّة، والمدنيّة، والديمقراطيّة. وقد اعتبر تنظيم الدولة هذه المطالب شروطاً يتطلبها تحكيم شرع الله الذي يقاتل من أجله.

ـ حسابات الأطراف المتصارعة: تتباين حسابات الفصائل التي تواجه داعش، فمنهم من يريد ردع تنظيم الدولة وتحجيمه وإجباره على قبول التحكيم والتعامل مع نفسه كفصيل وليس كدولة كالجبهة الإسلاميّة، وجبهة النصرة وجيش المجاهدين، ومنهم من يريد استئصاله كلياً كجبهة ثوار سورية بقيادة جمال معروف والمجالس العسكرية.

رغبة النظام في بقائه: كان النظام أول المستفيدين من تمدد وتوسع تنظيم الدولة وفرضه سيطرته على المناطق المحررة، إذ وجد في ذلك مدخلاً لإعادة الشرعية له دولياً، ومنحه دوراً وظيفياً لما يسمى مكافحة الإرهاب. لقد امتنع النظام طيلة العام الماضي (٢٠١٣) عن الدخول في مواجهة حقيقية مع تنظيم الدولة، وكان دائماً يتجنب قصف مقراته في الرقة وحلب وغيرها، وفي المواجهة الأخيرة تدخل النظام إلى جانبه، فعندما كان تنظيم الدولة

يحاصر مدينة الباب في ريف حلب الشرقيّ أغارت طائرات النظام ولمدة سبع ساعات على المدينة، الأمر الذي أدى إلى انسحاب الكتائب من خطوط المواجهة مع تنظيم الدولة، فدخل إلى المدينة وسيطر عليها.

لن تقتصر تداعيات التناقضات بين الحركات الجهاديّة في سوريّة على حضورها ونشاطها فحسب، بل لا شك أن الارتدادات ستطال التنظيم العالمي لقاعدة الجهاد. لقد مثل رفض البغدادي تحكيم الظواهريّ حدثاً جديداً ومفصلياً بالنسبة لتنظيم القاعدة. لقد كان خروج البغدادي عن رأي الظواهري خروجاً للفرع عن الأصل، تصنيفاً جديداً للأعلى والأدنى، للأمير والمبايع. كان خروج البغدادي نكسة لتنظيم القاعدة، الذي كان يعلل النفس بوجود الفروع ونشاطها، فقد سن تنظيم الدولة سنة سيئة بالنسبة للظواهري وللقاعدة وتتمثل في عدم مبالاة الفرع بمركزية الأصل[٣٥].

أما جبهة النصرة، فقد كانت ترى في بيعة القاعدة والظواهريّ حماية لها في وجه تنظيم الدولة، لكن ذلك لم يحدث، وهو ما قد يترك تداعياته على خياراتها، ليفرض عليها البحث عن هويّة وانتماء جديدين ومن غير المستبعد أن يكونا ضمن الإطار الوطني دون الارتباط الأممي.

(٣٥) انظر: حمزة مصطفى المصطفى، «حرب الإخوة الأعداء (النصرة ـ الدولة): احتضار القاعدة،» زمان الوصل، ١٧/ ١/ ٢٠١٤،
<http://www.zamanalwsl.net/news/45581.html>.

ملحق بأسماء المشاركين في المؤتمر
(بحسب جلسات المؤتمر)

الجلسة الأولى ـ الافتتاحية

إدارة الإعلامي: أحمد فال

المشاركون:

- **الشيخ محمد حسن الددو**

فقيه وعالم شرعي موريتاني.

رئيس مركز تكوين العلماء في موريتانيا.

شارك في تأسيس جمعية المستقبل للدعوة والتعليم.

شارك في إنشاء جامعة عبد الله بن ياسين الإسلامية سنة ٢٠١٠ ـ ٢٠١١.

له عدة مؤلفات ولقاءات تلفزيونية.

- **الدكتور أبو يعرب المرزوقي**

فيلسوف وباحث تونسي.

له مجموعة مؤلفات وترجمات.

درّس الفلسفة في كلية الآداب جامعة تونس الأولى.

تولى إدارة معهد الترجمة (بيت الحكمة) في تونس قبل أن ينتقل لتدريس الفلسفة الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

له عدة مؤلفات ودراسات وترجمات ولقاءات تلفزيونية.

• **الدكتور أبو بكر باقادر**

باحث وكاتب ومؤلف سعودي.

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.

تم تعيينه في ٧/ ٢/ ١٤٢٧هـ وكيلاً لوزارة الثقافة والإعلام للشئون الثقافية الدولية.

له مشاركات ثقافية وإعلامية عديدة، وله مجموعة من المؤلفات المطبوعة.

• **شافي الهاجري**

باحث وكاتب وأكاديمي قطري.

رئيس قسم كلية الشريعة في الجامعة القطرية، باحث وكاتب متخصص في الدراسات الإسلامية.

• **أشرف الحزمري**

باحث ومدون من المغرب له العديد من المقالات على النت.

له تحت الطبع:

١. منطق التجربة الروحية عند الفيلسوف محمد إقبال (كتاب).

٢. الفيلسوف في مرآة النبي (رواية).

الجلسة الثانية

إدارة الإعلامي: علي السند

المشاركون:

• **أحمد الكاتب**

باحث وكاتب ومؤلف عراقي.

تلقى العلم الشرعي على المذهب الجعفري في الحوزات العلمية بكربلاء.

له عدة لقاءات تلفزيونية ومؤلفات، منها: السنة والشيعة: وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ.

تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.

الفكر السياسي الوهابي قراءة تحليلية.

• **محمد إبراهيم السعيدي**

أكاديمي وكاتب وفقيه سعودي.

أستاذ مساعد في جامعة أم القرى في مكة المكرمة.

عضو لجنة مناصحة الموقوفين في وزارة الداخلية السعودية.

عضو لجنة الإفتاء في موقع الإسلام اليوم.

رئيس قسم الدراسات الإسلامية بالكلية الجامعية بجامعة أم القرى.

• **حسن أبو هنيّة**

باحث وخبير في شؤون الحركات الإسلاميّة.

له مجموعة دراسات وكتب؛ منها:

«المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن»، «السلفية الجهادية في الأردن: مقاربة الهوية، أزمة القيادة ضبابية الرؤية» بالاشتراك، «السلفية المحافظة استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة» بالاشتراك، «الطرق الصوفية دروب الله الروحية: التكيّف والتجديد في سياق التحديث»، «الحل الإسلامي في الأردن، الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن» بالاشتراك، وله مجموعة واسعة من المقالات الدراسات والأبحاث المنشورة في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، والحركات الإسلامية.

• **مسفر بن علي بن محمد القحطاني**

أستاذ أصول الفقه بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران في المملكة العربية السعودية.

مدير مركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية.

مشرف على موقع الوعي الحضاري www.alwaai.net.

• **محمد خليفة صديق**

باحث وكاتب من السودان.

طالب دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية.

له من الكتب:

١. الإسلام في دولة جنوب السودان، (بالاشتراك) مركز المسبار، دبي، ٢٠١١م.

٢. البطالة تشخيص أزمة ومحاولة علاج.. رؤية تأصيلية مع إشارة للحالة السودانية.

وله العديد من المشاركات والأبحاث.

الجلسة الثالثة

إدارة الإعلامي: محمد المختار الشنقيطي

المشاركون:

• **محمد المختار الشنقيطي**

باحث وأكاديمي أمريكي.

دكتوراه في تاريخ الأديان بجامعة تكساس، وكان موضوع الأطروحة: «أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية ـ الشيعية».

أستاذ مشارك لتاريخ الأديان بكلية قطر للدراسات الإسلامية.

رئيس وحدة الأخلاق السياسية بمركز التشريع الإسلامي والأخلاق في الدوحة.

مهتم بالفقه السياسي، ومقارنة الأديان، والمسألة الطائفية، وقضية الهوية، والعلاقات العربية ـ الأمريكية.

له العديد من الأبحاث والمؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية.

• **عمرو علي بسيوني**

كاتب وباحث ومحقق مصري.

يبحث في: قضايا الفكر المعاصر، والفلسفة والسياسة وتقاطعها مع البحث الشرعي، والاتجاهات الإسلامية المعاصرة، والمجال الشرعي البحت، وبخاصة في جوانبه التأصيلية، ومجالات الفرق والمذاهب.

• **منصور الهجلة**

باحث وكاتب سعودي.

معتن بالسياسة الشرعية، والدراسات القانونية، والفلسفة الإسلامية والغربية.

له العديد من المقالات والدراسات والمشاركات الإعلامية.

• **عبد الله بن نافع الدعجاني**

دكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى.

من مؤلفاته:

١. الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام.

٢. منهج ابن تيمية المعرفي، قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي.

٣. عقلنة الأسطورة، قراءة نقدية للتناقض المنهجي في أصول عقيدة الإثني عشرية، الغيبة الكبرى نموذجاً.

وله مجموعة من الأبحاث المحكّمة.

• **عبد الغني الماوري**

صحفي وباحث.

مُهتم بالشؤون السياسية اليمنية وبالاستراتيجيات الإقليمية والدولية في منطقة الشرق الأوسط، وكذلك مُهتم بالقضايا المتصلة بالفكر السياسي الإسلامي، وبتطور الحركات الإسلامية.

له العديد من الدراسات والمقالات حول هذه الاهتمامات في الصحف والمجلات المحلية والعربية، وشارك مع آخرين في تأليف كتاب «**القاعدة في اليمن**» (مركز المسبار للدراسات والبحوث ـ الأمارات)، صدر في آب/ أغسطس ٢٠١٠.

الجلسة الرابعة

إدارة: رائد السمهوري

المشاركون:

- **محمد أبو رمان**

باحث وأكاديمي من الأردن.

مدير دائرة الدراسات والسياسات.

له العديد من المقالات المنشورة والمؤلفات المطبوعة، منها:

الإسلاميون والدين والثورة في سورية.

الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي.

- **وليد بن عبد الله الهويريني**

باحث في الفكر الإسلامي وعضو الجمعية العلمية السعودية للثقافة الإسلامية.

دكتوراه في الفقه المقارن.

له العديد من المؤلفات والمشاركات الإعلامية في الفقه والفكر والسياسة، منها:

أحكام الطواف بالبيت الحرام «أطروحة ماجستير»، أوراق سلفية إصلاحية، تحولات الإسلاميين، عصر الإسلاميين الجدد، خارطة الدم.

- **أحمد الدغشي**

دكتوراه فلسفة في التربية.

له من الكتب: نظرية المعرفة في القرآن وتضميناتها التربوية، مواقف الإسلاميين من أزمة الخليج، مقدمات أربع أولية في فقه المرأة المعاصرة، أهل السنة والجماعة: إشكال في الفهم أم في المفهوم؟، التقريب بين السنة والشيعة والخلاف السلفي السلفي في اليمن: فقه العبرة وحتمية المراجعة، صورة الآخر في فلسفة التربية الإسلامي، الأساس الفطري في التربية الإسلامية، قراءة حضارية في إشكالات فكرية معاصرة: من يمثّل الإسلام؟، وغيرها من الكتب والدراسات والأبحاث.

- **عبد الله المالكي**

باحث وكاتب سعودي.

مهتم بالسياسة الشرعية، والفكر الإسلامي.

له عدة لقاءات ومشاركات إعلامية مرئية ومقروءة.

له عدة مقالات، وله كتاب: سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة.

- **تامر إبراهيم هاشم**

باحث في العلاقات الدولية من مصر.

مؤلف كتابي: «ظاهرة القوى العظمى»، و«الصراع بين الولايات المتحدة وروسيا والصين»، الصادرين عن المكتب العربي الحديث بالقاهرة، ودار الزمان للطباعة والنشر والتوزع بدمشق.

الجلسة الخامسة

إدارة: خالد المزيني

المشاركون:

- **محمد بريش**

خبير دولي في الدراسات المستقبلية، من المغرب

مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

عضو الجمعية الدولية للمستقبلية والمركز الإسلامي للدراسات المستقبلية بلندن.

له العديد من الدراسات حول استشراف المستقبل في القضايا الفكرية والتربوية والثقافية المتعلقة بالعالم الإسلامي.

• **علي محمد سعيد**

دكتوراه في العلوم التربوية.

أكاديمي وباحث متخصص في شؤون القرن الأفريقي.

شارك في عدد من المؤتمرات العلمية والمتخصصة.

• **عبد الحكيم أبو اللوز**

دكتوراه في علم السياسة.

باحث متعاون مع عدة مراكز بحثية.

له عدة مؤلفات منها:

١ ـ الحركات السلفية في المغرب ١٩٧١ ـ ٢٠٠٤، بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي (بيروت، مركز دراسات الوحة العربية، سلسلة أطاريح الدكتوراه، ٢٠٠٩).

٢ ـ السلفيون في المغرب العربي، مؤلف جماعي تحت إشراف أبواللوز عبد الحكيم، أبو ظبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، يناير ٢٠١٠.

٣ ـ الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي تونس أزمة التحديث وظهور حركة النهضة، القاهرة، دار رؤية للنشر، دار رؤية للنشر، ٢٠١١.

• **محمد عبد العال عيسى**

طالب دكتوراه من مصر.

يعمل باحثاً في رئاسة مجلس الوزراء بمصر، وباحث حر في مجال العلوم السياسية والفكر الإسلامي.

له العديد من الأبحاث والمقالات.

• **نبيل عبده قائد البكيري**

صحفي وباحث يمني مهتم بقضايا الفكر الإسلامي والسياسي وقضايا الاستراتيجيات الدولية.

متخصص في دراسة الحركات الإسلامية.

يرأس المنتدى العربي للدراسات بصنعاء.

ويرأس تحرير مجلة مقاربات الدورية الفكرية، الصادرة عن المنتدى ذاته.

صدر له عدد من الدراسات والأبحاث في مجال الحركات الإسلامية، وشارك في العديد من المؤتمرات الدولية والإقليمية الأكاديمية.

الجلسة السادسة

إدارة: جمال المليكي

المشاركون:

• **أحمد سالم**

باحث وكاتب مصري.

له عدة مؤلفات، منها:

١ ـ معجم التعريفات والفوائد والتقسيمات الاعتقادية في مصنفات ابن عثيمين.

٢ ـ التعليقات المفيدة على منهج الأشاعرة في العقيدة ـ نشر: دار الكيان.

٣ ـ السبل المرضية لطلب العلوم الشرعية ـ نشر: مكتبة التوحيد ثم طبعة ثانية لدار الفاروق بالمنصورة.

٤ ـ الدولة المدنية مفاهيم وأحكام.

٥ ـ اختلاف الإسلاميين.

• **مجيب الحميدي**

باحث في الفكر السياسي الإسلامي من اليمن.

له مجموعة من الكتب، منها:

١ ـ كتاب فقه الغناء والمعازف عند الإمام الشوكاني.

٢ ـ ومشارك في تأليف كتابي «القاعدة في اليمن» و«الزيدية في اليمن» الصادرين عن مركز المسبار للدراسات والبحوث.

• **زايد جابر**

باحث وكاتب في الشأن السياسي اليمني وقضايا الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية.

مستشار مركز البحوث والمعلومات بوكالة الأنباء اليمنية «سبأ».

صدر له عدد من الدراسات والبحوث في قضايا سياسية وفكرية منها:

١. الإسلام ومناهضة العنف ضد المرأة.

٢. العلاقة مع الآخر.. مأزق الفكر الجهادي، في كتاب اليمن والإرهاب.

٣. العلاقات اليمنية البريطانية، والعلاقات اليمنية الروسية، في كتاب اليمن والدول الكبرى.

٤. عندما تصبح العنصرية ديناً.. قراءة نقدية لوثيقة الحوثيين الفكرية.

وله العديد من الدراسات والأبحاث في قضايا الديمقراطية، والأحزاب اليمنية، والحراك الجنوبي، والحركة الحوثية، والقاعدة، في عدد من الصحف والمجلات اليمنية والعربية.

• **وليد الطيب عبد القادر محمد**

باحث سوداني وأكاديمي سوداني.

يعمل محاضراً بجامعة إفريقيا العالمية بالخرطوم، شارك في تأليف عدد

من الكتب في مجالات الحركات الإسلامية، والظاهرة النسوية، وقضايا الهوية.

• **حمزة مصطفى المصطفى**

مساعد باحث في المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات.

تتمحور اهتماماته البحثيّة حول العلاقات التّركية ـ السورية وأهمّية هذه العلاقات على الصّعيد الجيو ـ سياسي.

عمل باحثاً تنفيذياً مهتمّاً بالشّؤون الإسرائيليّة في «مركز الشّرق للدراسات الدولية» في دمشق.

له العديد من الأبحاث والمؤلفات ومنها «المجال العام الافتراضي في الثورة السورية»، و«سيكولوجيا داعش» دراسة مشتركة منشورة لدى منتدى العلاقات العربية والدولية.

• **محمد زاهد جول**

كاتب وباحث تركي.

مهتم بالسياسة التركية والعربية والحركات الإسلامية.

محاضر في الشأن التركي وما يتعلق بتجربة حزب العدالة والتنمية.

له عدة أبحاث ومشاركات إعلامية.